



SEP 1912

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

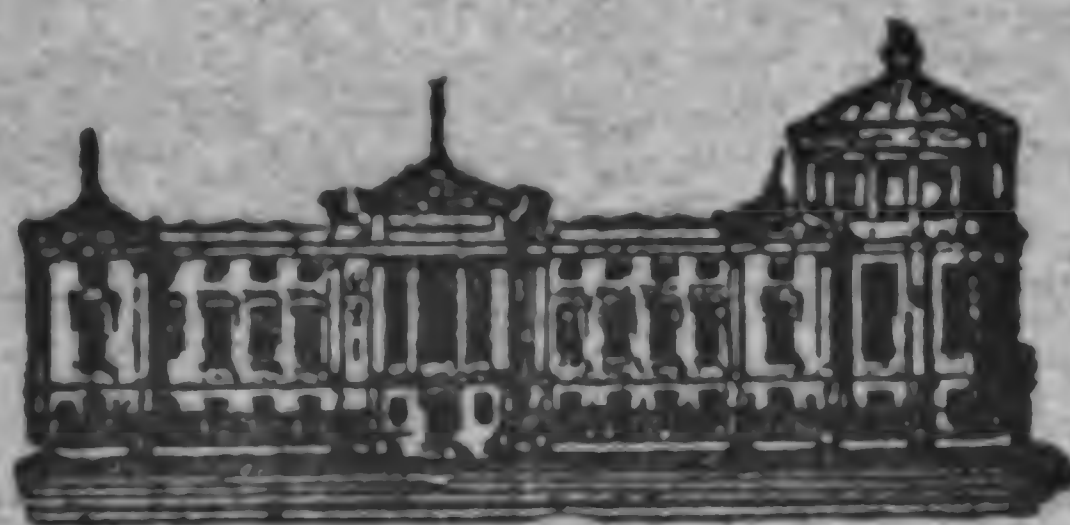
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT,
E. CHAVANNES, FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE
GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIGHER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI,
SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, ED. MONTET, A. MORET
P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN etc.

TOME LXVI. N° 1. — JUILLET-AOUT



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

1912

SOMMAIRE

Ad. REINACH. *L'origine du thyrsos*.

P. SAINTYVES. *L'anneau de Polycrate*.

J. CAPART. *Bulletin critique des religions de l'Égypte (1908-1909)*.

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes rendus.*

- 1° E. SAMTER. *Geburt, Hochzeit und Tod* (Ad. REINACH).
- 2° *Dialogues du Bouddha*, trad. par T. W. et C. A. F. Rhys Davids (P. OLTRAMARE).
- 3° K. E. NEUMANN. *Les derniers jours de Gotamo Buddho* (P. O.).
- 4° J. TOUTAIN. *Les Cultes païens dans l'empire romain* (Fr. CUMONT).
- 5° M. KEGEL. *Wilhelm Vatke und die Graf-Wellhausensche Hypothese* (C. PIEPENBRING).
- 6° F. BÜCHSEL. *Le concept de vérité dans l'Évangile et les Éptres de Jean* (J. L. SCHLEGEL).
- 7° E. VACANDARD. *Étude de critique et d'histoire religieuse*, III (A. HOUTIN).
- 8° H. OSBORN TAYLOR. *The Mediaeval Mind* (P. ALPHANDÉRY).
- 9° J. DROUET. *L'abbé de Saint-Pierre. L'homme et l'œuvre* (A. RÉBELLIAU).
- 10° *.*. *Ce qu'on a fait de l'Église* (GOBLET D'ALVIELLA).

II. — *Notices bibliographiques.*

D^r H. VISSCHER. *Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern*, I. — N. SCHMIDT. *The New Jesus Myth*. — J. TIXERONT. *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. III. — PALLADIUS. *Histoire lausique*. — D. HENRY LECLERCQ. *Les Martyrs*. — L. A. VILLARI. *Le Chiese cristiana*. — K. HOEBER. *Der Streit um den Zentrumscharakter*. — J. HASTINGS. *Encyclopædia of Religions and Ethics*.

CHRONIQUE

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'Abonnement annuel :	Paris	25 fr. »
— — —	Départements	27 fr. 50
— — —	Etranger	30 fr. »
Un numéro pris au Bureau		5 fr. »

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, chez M. Ernest Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte Paris (VI°).

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS
TOME SOIXANTE-SIXIÈME

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE DE A. BURDIN ET C^{ie}, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

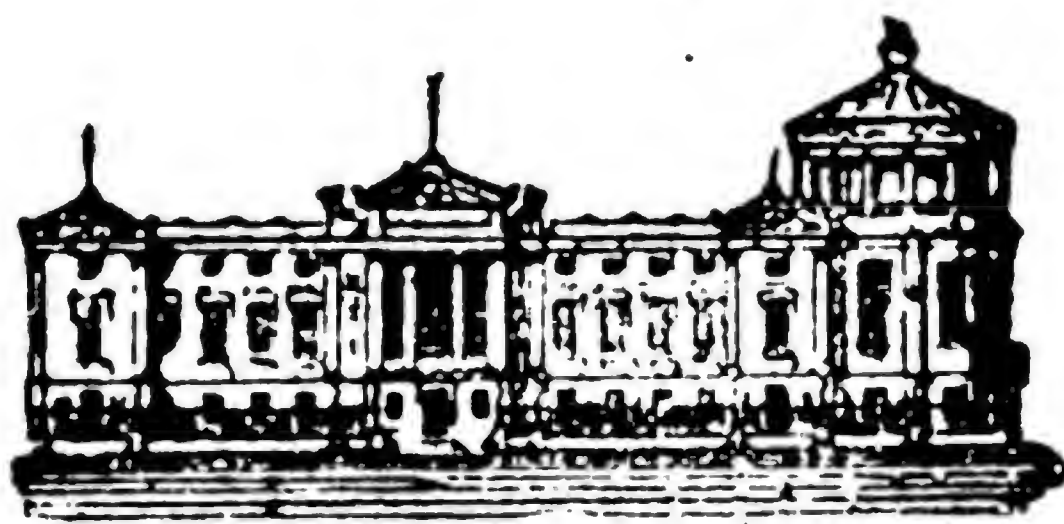
MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT,
E. CHAVANNES, FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE
GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI,
SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, ED. MONTET, A. MORET,
P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN, A. VAN
GENNEP, ETC.

TRENTE-TROISIÈME ANNÉE

TOME SOIXANTE-SIXIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

1912

B L 3

R 4

v. 66

THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

L'ORIGINE DU THYRSE

En préparant l'article THYRSVS pour le *Dictionnaire des Antiquités*, j'ai été frappé de la complexité et de l'incertitude que présentait tout ce qui touchait à l'origine de cet emblème dionysiaque. Ne pouvant y traiter avec le développement nécessaire des questions qui n'avaient jamais encore fait l'objet d'un travail d'ensemble, j'ai cru qu'il ne serait pas inutile de grouper ici, en une étude spéciale, les notes réunies sur les points qui intéressent le plus l'histoire religieuse.

★
★

Dès le milieu du ^{vi}e siècle, le thyrses, sous sa forme naturelle, celle d'une branche d'arbre, apparaît dans la céramique attique à figures noires. Au début du ^ve siècle, avec la céramique à figures rouges, il prend une forme artificielle : une hampe formée par un roseau ou par un rameau, un couronnement fait de feuilles de lierre ou de vigne ¹. Le plus ancien exemple du mot θύρσος se trouve dans le *Dionysalexandros* de Kratinos, représenté en 430¹. Quand Euripide lui donna, par ses *Bacchantes*, droit de cité ² dans la littérature grecque, il

1) Pour tout ce qui a trait à l'archéologie figurée je me permets de renvoyer une fois pour toutes à mon article THYRSVS.

2) C'est en décrivant l'accoutrement de Dionysos qu'il le nomme : θύρσον, κροκωτόν, ποιχίλον, καρχήσιον, *Com. Gr. Fragm.* de Kock, I, p. 23. Cf. M. Croiset, *Rev. d. Ét. grecques*, 1904, p. 303.

3) Voici les principaux passages : 25 : θύρσον τε δοῦς ἐς χεῖρα, κίσσινον βέλος ; 78 : ἀνὰ θύρσον τε τινάσσων ; 176 : θύρσους ἀνάπτειν ; 188 : θύρσῳ κροτῶν γῆν ; 240 : παύσω κτύποντα θύρσον ; 254 ; 454 : χρυσῶπα τινάσσων ἄνα θύρσον ; 704 ; 710 : ἐκ δε κισσίνων θύρσων ; 733 : θύρσους ἐξανιεῖσαι χερῶν ; 798 ; 835 ; 941 : θύρσον δεξιᾷ λαβὼν ; 1054 : αἱ μὲν γὰρ αὐτῶν θύρσον ἐκλελοιπότα κισσῷ κομήτην αὖθις ἐξανέστερον ; 1099 : ἄλλαι δὲ θύρσους ἦσαν δι' αἵθερος ; 1141 : πήξας ἐπ' ἄκρον θύρσον ; 1156 :

paraît avoir eu un certain caractère exotique; en 411, Aristophane se raillait des βακχῶν θυρσαδδῶαν καὶ παδῶαν¹. Or, on sait qu'Euripide composa ses *Bacchantes* en 407 à la cour d'Archélaos, roi de Macédoine, pour aider, semble-t-il, au succès en Grèce des rites orgiaques de Dionysos qui n'étaient encore reçus, hors de Thrace et de Macédoine, qu'à Delphes et, peut-être, à Thèbes². Nous voici déjà orientés vers le Nord de la Grèce pour l'origine du thyrsé.

L'étude du mot θύρσος en lui-même va nous permettre de préciser.

Le mot n'a guère dû entrer avant le milieu du v^e siècle dans le grec d'Athènes. S'il s'y était acclimaté en perdant son aspect étranger, le groupe -ρσ- s'y serait assimilé en -ρρ. Ainsi, en 452, quand les Athéniens envoient leur clérouquie en Chersonèse, ils appellent les habitants Χερσονησίται. Dans

*Αἰδαν ἔλαβεν εὐθυρσον (Penthée reçut la mort à coup de thyrsé). D'après un fr. conservé dans les *Grenouilles* d'Aristophane (*Ranae* 1211 = Nauck 752) Euripide avait déjà montré Διόνυσος θύρσοισι καθαπτὸς dans l'*Hypsipyle*. Mais cette pièce, qui fait partie de la trilogie représentée en 408, a pu être achevée en Macédoine (cf. Grenfell, *Oxyr. Pap.*, vi). L'année précédente, dans les *Phéniciennes*, Euripide emploie θυρσομανής (par exemple au v. 792); peu auparavant, dans le *Cyclope*, Βάχχαι θυρσοφόροι (v. 64). Dans les *Adespota* de Nauck, on rencontre une fois le καλλίκαρτον θύρσον (406) et une fois le θύρσος Βακχείου (397). Il est possible que le mot θύρσος ait déjà été porté sur la scène attique par Eschyle dans son *Penthée* ou ses *Hédoniens*.

1) Dans le v. 1313 de *Lysistrata*, représenté en 411. Le scholiaste explique : θυρσαδδῶαν ὥσπερ αἱ τῶν Βακχῶν ἀντί τοῦ θυρσαζουσῶν καὶ παιζουσῶν, παρὰ τὸ δονεῖν τοὺς θύρσους. Ce sont des Laoniens qui parlent, d'où le δδ pour ρ. Un des émules d'Aristophane, Lysippos, écrivit une comédie intitulée : ὁ θυρσοκόμος. Peut-être est-elle identique à ses Βακχαὶ qui, postérieures à 409 (cf. Wilhelm, *Attische Theaterurkunden*, p. 199), sont sans doute une caricature de celles d'Euripide.

2) Pour Delphes, bien que le premier témoignage relatif aux Thyiades appartienne au iv^e s., tout paraît indiquer que les rites orgiaques s'étaient introduits de Thrace en même temps que le culte de Dionysos, dès les ix^e ou viii^e s. — Pour Thèbes, on doit surtout invoquer, comme à Delphes, l'ancienneté du culte de Dionysos qui y est encore adoré sous forme de colonne (cf. Dionysos Kadmos et Périkionios), la tradition qui faisait de Θυα la fille de Képhisos et l'affabulation même des *Bacchantes*. Selon Farnell, ce seraient les Minyens qui auraient introduit, dès le xii^e siècle, le culte de Dionysos en Béotie d'où il aurait gagné d'une part Delphes et Élis, de l'autre Ikaria en Attique (*Cults of the Greek States*, V, p. 111-3).

les rôles du tribut fédéral, on ne trouve plus que *Χερρονησίται*; la forme en *ρσ* reparait au II^e siècle; sans doute, depuis que la Thrace faisait partie du royaume macédonien, la forme thraco-macédonienne avait prédominé dans le grec hellénistique; la *koiné* l'avait réimposée à l'attique. De même, les inscriptions et les auteurs attiques n'écrivent que *Τυρρῆνοι*, *τυρρῆνικός*, tandis que ceux qui écrivent en ionien ou en *koiné* se servent plutôt de *Τυρσηνοί*, *τυρσηνικός*¹. Cette assimilation n'épargne, dans le grec attique, que des noms de personnes et des noms propres étrangers consacrés par l'usage. Examinons ces noms de plus près.

Comme noms de personnes attiques, on ne trouve à citer que ceux qui commencent par *Ἐρσ-* *Ὀρσ-* ou *Θερσ-*. Ces noms doivent être mis en rapport avec les noms thraco-macédoniens semblables, noms de lieu comme *Καρσιδάνα*, *Ὀνόχαρσις*, noms de personnes comme *Κερσοβλέπτης* ou *Κάρσις*, comme

1) Cf. Meisterhans-Schwyzler, *Grammatik der attischen Inschriften*, 3^e éd. 1900, pp. 99 et G. Mayer, *Gr. Gramm.*, 3^e éd. p. 103. Ces ouvrages donnent toutes les références pour *Χερρονησίται* mais sans l'explication proposée ici pour la réapparition de *Χερσονησίται*. Pour *Τυρρῆνοι*, la règle n'est pas absolue. Thucydide emploie *Τυρσηνία*; mais l'exemple d'Hérodote a pu l'y amener; de même a pu y contribuer ce fait établi par R. Haeckl (*Merkantile Inschriften auf Attischen Vasen* dans *Münchener arch. Studien*, 1910) que le commerce des vases, même attiques, avec l'Étrurie, était jusque vers 470 dans la main des Ioniens. *Πυρρός*, le nom d'homme est, dès le V^e s. av., la seule forme usitée dans les inscriptions attiques tandis que *Πυρρός* reste employé en poésie au sens de l'adjectif « rouge feu ». L'homérique et l'ionien *ταρσός* (d'où notre terme anatomique *tarse*) devient de même *ταρρός* en attique.

Le cas est plus complexe pour les quatre fillettes athéniennes bien connues sous le nom d'*ἄρρηφόροι*, *ἑρρηφόροι* ou *ἔρσηφόροι*. Les inscriptions attiques qui les nomment, toutes postérieures à l'archontat d'Euclide, plusieurs de l'époque impériale, donnent *ἑρρηφόροι* (par contre dans l'éolienne Mytilène on connaît une *ἔρσοφόρος*, *IG.*, XII, 2, 255); les textes adoptent l'une de ces graphies selon qu'ils veulent expliquer le nom de ces jeunes prêtresses par l'*ἄρριχος* ou *ἄρσιχος*, qui serait la corbeille qu'elles portaient sur leur tête, par les *ἄρρητα* qui y seraient contenus, ou par *Ἐρση*, la rosée (cf. l'*Ersilia* latine) ou celle des trois Cécropides qui la personnifie; on sait que la rosée elle-même était dite *ἄρρη*, *ἑρρη* ou *ἔρση*; *ἄρση*, pour *ῥάρση*, est sans doute la forme la plus ancienne puisqu'on dérive avec raison ce mot du sanscrit *varshas*, mouiller. L'explication des *Errhéphores* comme « celles qui portent la rosée » paraît toujours la plus vraisemblable.

2) Voir Tomaschek, *Die Alten Thraker*, II, p. 47, 84, qui rapproche ces noms

Περσεύς, le héros thrace, et comme le roi et la reine de Macédoine qui prirent pour nom Ἀρσέας et Ἀρσίνοη, ou encore comme le roi légendaire d'Illyrie Λυκοθέρης¹. Parmi les noms étrangers, on rencontre ou des objets importés tels βύρσα « peau, fourrure »², ou des noms propres. Ceux-ci se retrouvent chez presque tous les peuples qui habitent les côtes méditerranéennes de l'Asie Mineure, de l'Hellespont à la Cilicie : pour les Thraco-Phrygiens, en dehors des noms déjà cités comme Kersobleptès et Lykothersès, on peut rappeler les deux héros agrestes de Kélainai, Lityersès et Marsyas ; en Carie, des noms comme Λατάρσης, Ἰμδαρσις, Ἀνδάρσωδος, Ἀρσηλῖς ; en Lycie, Ἀρσασις, Ἀρσαπις, Ἀρσαμης, Ἀρσις ; en Pisidie, Ἀρσα et ses composés (Ἀρσάλαχος, Ἀρσαμότης) et le grand dieu des Solymes Ἀρσαλος ; en Cilicie enfin, la ville de *Tarsos* et le fleuve de *Karsos*³. Avec Apollon Ταρσεύς, le dieu des Méoniens, nous revenons à l'élément phrygien en Lydie. Plus intéressant pour nous, par sa ressemblance avec θύρσος est le nom de τύρσος ou τύρσις, le *turris* latin, notre *tour*,

d'une racine *gerso* signifiant : de travers, gauche. Ajoutez le Lydien Κερσῆς, Nicolas de Damas, *FHG.*, III, n. 49.

1) Père d'Agavé, grand-père de Pentheus. Voir l'art. *Lykothersès* du *Lexikon* de Roscher. Sans doute à l'origine un personnage dionysiaque comme Lykourgos. Lykothersès serait « le chasseur de loups » comme Lykourgos. Pour le nom, cf. Épithersès, grammairien de Nicée (la Bithynie est également peuplée par des Thraco-Phrygiens).

2) A l'étymologie sémitique qu'une assimilation hâtive au nom de *Byrsa*, citadelle de Carthage, avait fait autrefois admettre, on préfère aujourd'hui celle qui rapproche ce mot de l'éolien βερρόν (βερρόν, δασύ dit Hésychius ; d'où βερβέριον, nom d'un vêtement grossier chez Anacréon), du latin *burra*, d'où nos mots français de *bourre*, *bure*, grosses étoffes de laine, toisons de moutons. Qu'il faille rapprocher ces mots du slave *kruzno*, fourrure, ou du finnois *varsa*, flocon de laine ou de poils, ou du lithuanien *bura*, troupeau, tas, toujours est-il que les vêtements faits de toison ont dû venir en Grèce du Nord par l'intermédiaire de la Thrace. C'est en Thrace que nous reportent les noms propres où rentre ce radical, tels Βυρεβίστας, Βουρκέντιος, Βουριδαύα et autres que Tomaschek groupe *op. cit.*, p. 17.

3) *Karsos* se retrouve en Thrace avec *Arzos*. Pour les références à tous ces noms, voir Kretschmer, *Einleitung*, p. 359. Le premier nom en -ρσ purement thrace vient d'être publié par M. Seure : c'est un ἥρως Ταρσοζῆις héros cavalier (*Rev. d. Ét. anc.*, 1912, p. 248 ; au Louvre).

on s'accorde en général à rapprocher ce nom de celui du peuple des Τυρσηνοί ou Τυρρηνοί dont les Romains firent *Etruscus*, *Turscus*, *Tuscus*¹. Τύρσις, qui paraît n'avoir reçu droit de cité en grec que par Pindare, a pu passer en Grèce des côtes lydiennes, d'où les Tyrrhéniens ou Tyrsènes seraient partis pour aller conquérir la future Etrurie, comme des îles de Thrace où Hérodote connaît encore leurs établissements². Cherchons à préciser de laquelle de ces deux régions, Lydie et Thrace, θύρσος a plus probabilité de venir, en examinant les mots qui n'ont plus seulement en commun avec lui le groupe ρσ mais qui, comme Τύρσις-Τύρσος, présentent une analogie phonétique plus complète³.

On sait que le groupe ρσ peut s'assimiler en σσ aussi bien qu'en ρρ. Aussi est-il légitime de rappeler comme noms géographiques, en même temps que le Θύρσος ou Θόρσος, fleuve de Sardaigne⁴, Θύσσοις, ville de Macédoine, voisine de l'Athos⁵,

1) Sur la dérivation Τύρσις-Τυρσηνοί l'accord est aujourd'hui à peu près fait entre les savants. Ce qui reste douteux c'est s'il faut admettre, comme l'a proposé autrefois S. Reinach (*Rev. d. Et. grecques*, 1890, p. 64), que Τύρσις est la forme pélasgique du nom qui serait Τύρρα en lydien, Τείρια en leuco-syrien. On sait qu'on a proposé de reconnaître dans la ville moderne de Tireh (dans la vallée du Kaystre) la Τύρρα de l'*Etymologicum Magnum*, le Τύρος d'Étienne de Byzance, la Τείρια des inscriptions (cf. la ville lydienne de Θυρτεία dont la première partie θυα peut être rapprochée de θυάς-θυάς, Thyade, qu'on examinera plus loin), Θύρεα ou Θύραια (cf. Téménotherai) dans les textes byzantins (cf. G. Radet, *La Lydie*, p. 16; Buresch, *Aus Lydien* p. 148; Keil-Premerslein, *Epigr. Reise in Lydien*, II).

2) Si les Éoliens en ont été les intermédiaires on s'expliquerait mieux l'antiquité de la forme Τυρρηνοί. Comme on verra que le faisaient les Macédoniens (p. 10), les Éoliens assimilaient, en effet le ρσ en ρρ. Ainsi doit sans doute être rapproché de *thyrsos* le nom du fils de Pittakos de Lesbos, Τυρραῖος.

3) Qu'il en soit ainsi en phrygien je n'en trouve qu'un indice : les formes évidemment parallèles que sont les dieux-fleuves Marsyas et Marsynos (cf. μαρσύπος, sac en phrygien) et la ville lydienne de Mossyna.

4) Pausanias, X, 17, 6 l'appelle Θόρσος; Ptolémée; III, 3, 2 et l'*Itinéraire Antonin*, 81 varient entre Θόρσος et Θύρσος. Ce qui milite en faveur de cette dernière forme c'est le nom actuel du fleuve, le Tirso qui se jette dans le golfe d'Oristano. Par contre, il vaut mieux ne pas faire état d'une ville de la côte N. de la Sicile entre Tyndaris et Kalakté, dont le nom est plutôt *Agathyrnon* qu'*Agathyrson*.

5) Her., VII, 22; Thuc., IV, 109; V, 35; Strab., VII, 331 fr. 33; Plin., IV, 37. Les Θυσσοίς figurent dans les rôles des tributs d'Athènes.

région où se retirèrent les débris des Thyrsènes de Lemnos. Le nom de cette ville pourrait faire rapprocher celui du Carien Θύσσες, l'un des citoyens de Mylasa qui ont conspiré contre Maussollos¹, s'il n'était plus probable qu'il y faille voir un développement du nom de Thus ou Thuys qui paraît indigène en Paphlagonie. Cinq personnages du nom de Θύρσος nous sont connus : un affranchi d'Auguste², un philosophe pythagoricien³, un joueur de flûte⁴, un potier d'Arretium⁵, un *chorodidaskalos* éphésien cité vers 269 dans une inscription relative aux *Sôteria* de Delphes⁶. La patrie de l'affranchi n'est pas nommée, le philosophe pythagoricien est sans doute Syracusain, le joueur de flûte apparemment Athénien, le potier comme le chorodidaskale peuvent être originaires de cette région lydienne qui fournit tant d'artisans et d'esclaves, peut-être aussi l'affranchi d'Auguste.

1) Dans l'inscr. CIG. 2691 (Syll. 95), l. 41 et 45 on trouve Θύσσεος ὁ Σύσχω et Ἀράττισις Θύσσω.

2) Plut., *Ant*, 73; Dio Cass., LI, 8, 9, 2. C'est lui qu'Octave envoie à Cléopâtre pour la décider à trahir Antoine.

3) Jambl., *Vita Pyth.*, 241. Ce serait le père d'Épicharme, le fondateur de la comédie à Syracuse.

4) Hesychius : Θύρσος καὶ αὐλητῆς οὕτως ἐκαλεῖτο γυναῖκα ἔχων ἐταίρην. Ce Thyrsos devait être d'Athènes puisqu'il fut raillé par Aristophane. Dans sa comédie des *Nήσοι* (attribuée aussi à Archippos) il raillait θύρσου χύνη. D'après la notice d'Hésychius, Bergk a voulu corriger γυνή. Mais, peut-être, y a-t-il ici une équivoque : la « coiffure de Thyrsos », serait la femme dont la mauvaise vie le faisait « coiffé ».

5) L. Titius Thyrsus est sans doute le même céramiste d'Arretium qui signe L. Tyrs, en abrégé (CIL, XIII, 10009, 273; Behn, *Röm. Keramik*, p. 151, n. 1046; Déchelette, *Vases ornés*, I, 14, 22).

6) Syll., 691, 64 : Θύρσος Κρίτωνος Ἐφέσιος. Je ne crois pas devoir faire entrer en ligne de compte ni le nom écrit ΘΥΟΟΟ sur une gemme représentant un autel de Jupiter dont Clarac tire un graveur qu'il nomme Θυρσός dans son *Catalogue des artistes*, p. 217 (CIG. 7089; on connaît au VIII^e s. un autre graveur nommé Thersis, Perrot, *Histoire de l'Art*, IX, 19) ni celui qui figure dans un fr. des *Ἰχθύες* d'Archippos (v. 400) : il y est question d'y livrer entre autres Σηπῖαν τὴν Θύρσου (Ath., VII, 329, c). La scène se passe sans doute au royaume des poissons, c'est d'une seiche qu'il est question; le θύρσος son père doit être le même poisson que, selon Athénée (VII, 310 e) les Romains appelaient θυρσίων (le *tursio* de Plin., IX, 34), le « pourceau de mer » (aussi a-t-on rapproché son

La même alternance des formes en σσ et en ρσ paraît se rencontrer dans les deux noms de peuple qu'il faut rapprocher de θυρσός, les Ἀγάθυρσοι et les Θυσσαγέται. Tous les deux sont connus depuis Hérodote¹, les Agathyrses entre le Danube et les Alpes de Transylvanie, les Thyssagètes entre la Volga et l'Oural; Pline distingue encore les *Thyssagetae* et les *Agathyrsi*². Mais une inévitable confusion s'est établie entre eux. On dut interpréter de bonne heure Agathyrses comme « ceux qui agitent (ἀγείν, *agere*, *agitare*) les thyrses » et les poètes latins rendirent *Agathyrsi* par *Thyrsagetae*. Du moins Virgile fait-il de ses *picti Agathyrsi*³ des Hyperboréens et Valerius Flaccus place-t-il ses *Thyrsagetae*⁴ là où vivaient en réalité les Agathyrses; les Thyssagètes étaient localisés par les Lexicographes autour de la Palus-Méotide⁵, alors qu'ils erraient au delà de la Volga. Sans examiner si *Agathyrsi* est le nom donné par les Sarmates du Pont à la peuplade thrace des Τραυσοί qui serait identique aux futurs Daces⁶, ni si les *Thussegetae* que Pline cite avant les *Tyrcae*⁷ sont une peuplade gétique, comme on peut l'induire de leur nom (cf. les Massagètes), ou une peuplade ougro-finnoise comme l'indiquerait leur voisinage avec les Turcs, remarquons seulement que les Agathyrses passaient pour les descendants d'une partie de l'armée de Bacchus que le dieu avait, au retour des Indes, laissée au nord de l'Hèbre. C'est

nom de celui de la truie, *troja*), une espèce de squalé ou de dauphin, peut-être le marsouin.

1) Sur les Agathyrses, cf. Herod., IV, 49, 100, 102, 103, 125; sur les Thyssagètes, Herod., IV, 22 et 123.

2) Plin., IV, 88.

3) *Aen.*, IV, 146.

4) *Arg.*, VI, 135-42.

5) Steph. Byz., s. v. Cette confusion vient sans doute du passage où Hérodote dit que c'est chez les Thyssagètes que prennent leur source les 4 grands fleuves qui se versent dans la Méotide.

6) C'est la théorie de Tomaschek, art. *Agathyrsi* et *Daker* du Pauly-Wissowa.

7) Plin., IV, 19. Hérodote, IV, 22 place les Θυσσαγέται au N. des Βουδινοί et au S. des Ἰδρυαί qui sont sans doute les Turcs. Ils ne seraient d'après lui séparés des Agathyrses que par les Boudinoi dont les Gélonoi étaient une partie.

à ce titre que Valérius Flaccus les représente marchant au combat au son des tambourins et des flûtes, les lances ornées de fleurs et de festons, le corps vêtu seulement d'une peau flottante¹. Les traits plus précis que nous trouvons chez d'autres auteurs², — le bleu servant à la teinture des cheveux et au tatouage du corps, tatouage d'autant plus étendu que l'on était plus élevé en dignité, l'abondance des ornements d'or recueillis dans les ruisseaux des Karpathes, la communauté des femmes, leurs lois formulées en vers qu'on devait apprendre par cœur — tous ces traits permettent de supposer que la tradition à laquelle se rattache Valérius Flaccus n'est pas seulement fondée sur une étymologie du nom des Agathyrses, mais sur l'existence chez eux d'un culte orgiaque analogue à celui de Dionysos. On sait que ce culte était répandu dans toute la Thrace³, jusque chez les Besses et les Triballes qui, sur le Danube, devaient voisiner avec les Agathyrses ; même chez les *Gélons* qui habitaient au N.-E. ⁴ des Agathyrses, les mystes de Dionysos se tatouaient et l'on comprend que, contre un peuple où les orgies bacchiques auraient été si fort en honneur, l'on en vint bientôt à formuler avec Hérodote le grief « d'être les plus efféminés des hommes et d'avoir les femmes communes entre eux » ⁵.

Peut-on conclure de cette existence probable d'un culte dionysiaque parmi eux comparé à leur nom que le thyrsé était déjà connu des Agathyrses comme emblème bacchique ? Rien n'autorise à le présumer : on verra plus loin que le thyrsé n'est pas nécessairement associé au culte de Dionysos et l'on doit faire remarquer ici que le nom des Agathyrses comme celui des Thyssagètes n'était connu aux Grecs que

1) C'est ce qui résulte du passage analysé de Valérius Flaccus.

2) En dehors des auteurs cités voir encore Méla, II, 16 et Solin, 20.

3) Cf. Rapp, *Die Beziehungen der Dionysoskultus zu Thrakien* (Pr. de Stuttgart, 1882) et Perdrizet, *Le culte de Dionysos dans le Pangée (Annales de l'Est, 1911)*.

4) Hérod., IV, 108 : καὶ τῷ Διονύσῳ τριετηρίδας ἀνάγουσι καὶ βακχεύουσι.

5) Hérod., *loc. cit.*

par les Scythes du Pont. Ces mots représentent la forme scythique du nom de ces peuples. Cet intermédiaire scythique a-t-il dû beaucoup dénaturer les noms transmis? Il est permis de croire qu'il ne les a guère déformés, du moins pour des peuplades thraces, telles qu'étaient les Agathyrses. Étroitement apparentés comme ils l'étaient, Thraces et Scythes pouvaient reproduire sans difficulté leurs noms réciproques et l'on peut croire précisément que *thursos* faisait partie du vocabulaire scythique, puisque le chef des Scythes Royaux contre Darius s'appelle 'Ιδάνθурсος¹.

Que ce mot appartient aussi à la langue thrace, c'est ce qu'on peut conclure des deux exemples qu'il nous reste à examiner.

L'un est le *Thyrsis Stuberraes*², assassin de Démétrios, le fils de Philippe V, l'autre ce nom de *Thursias* dont l'existence est connue à Chypre par un des *graffiti* chypriotes du temple de Sêti à Abydos, celui de Τιμος ὁ Θурсις³. Pour ce dernier nom, on peut dire seulement qu'il offrirait un exemple de plus à ajouter à tous les faits tant d'ordre archéologique que d'ordre linguistique qui dénotent une influence thrace en Chypre : l'influence est si profonde qu'elle peut seulement s'expliquer par la présence d'un élément thrace parmi les tribus qui, vers 1300, apportèrent à Chypre la civilisation nordique⁴.

Quant à *Thyrsis* de Stuberra, sa ville natale est en Péla-

1) Pour la première partie du nom (cf. *Ida-gygos*), cf. Kretschmer, *Einl.*, p. 362. Il faut peut-être rapprocher le nom d'un roi du Bosphore Cimmérien, Θοθορσης, connu par des monnaies vers la fin du III^e s. de notre ère (*B. M. Cat. Pontus*, p. 78. Sur les rapports entre les Scythes et les Thraces voir les *Scythica* de B. Latyschew.

2) Liv. XL, 24.

3) Reproduit dans O. Hoffmann, *Die Griech. Dialekte*, I (1891), n. 217 d'après Sayce, *Proc. Bibl. Soc.*, 1884, n° 42. R. Meister veut bien m'avertir qu'on pourrait aussi lire Τυρσίς (-α[υ] et qu'un toponyme de Chypre est Τυρπίς.

4) Voir surtout au point de vue archéologique, R. v. Lichtenberg, *Beitraege zur aeltesten Gesch. von Kypros* (*Mitt. d. vorderasiat. Ges.*, 1906) et R. Dussaud, *L'île de Chypre* (*Rev. Ec. d'Anthrop.*, 1907, réimprimé dans *Les civilisations pré-helléniques*, 1910). J'ai indiqué, dans l'art. *Sigyna* du *Dict. des Antiquités*,

gonie, l'une des provinces de la Péonie, limitrophe entre la Macédoine et la Thrace ; il peut donc porter un nom thrace comme un nom macédonien. Ce qui doit faire considérer son nom comme thrace, c'est qu'en Macédoine propre le groupe ρσ paraît avoir subi la même assimilation qu'en Attique. Ainsi les Macédoniens disent 'Αρριδαλος, Κόρραχος, Δάρρων pour 'Αρσιδαλος, Κόρραχος, Θάρρων¹. Il semble donc y avoir lieu de considérer Θύρσις comme thrace.

Ce nom de Thyrsis — *Tircis* comme on l'écrivait au XVIII^e siècle — est devenu célèbre par la bucolique et la pastorale. Il n'est pourtant guère aisé de savoir comment le futur héros des *bergeries* s'y est introduit. Thyrsis apparaît dans la 1^{re} idylle de Théocrite où il chante les malheurs de Daphnis et il a soin d'y déclarer dès l'abord qu'il est Sicilien : Θύρσις ὅδ' ὥς Αἷτυας ; *Arcades ambo* annonce par contre Virgile au début de la lutte poétique de Thyrsis et de Corydon (vii^e églogue) et Properce (ii, 34, 68) le félicite de chanter *Thyrsin et adtritis Daphnin arundinibus*. Le nom avait pu être déjà mis à la mode par Épicharme. On sait tout ce que la bucolique doit aux mimes et aux saynètes du poète de Syracuse ; les noms qu'on donnait à son père, — Chimaros, Tityros et Thyrsos² — me paraissent trop appropriés au chantre des boucs (τιτυροί) et des chevreux (χιμαροί) pour n'avoir

l'un des points de contact les plus curieux entre Chypre et la Thrace. Je compte reprendre la question dans un article sur *La Sigyne et les Sigynes*.

1) Cf. O. Hoffmann, *Die Makedoner* (Goettingue, 1906), p. 135, 160, 249. On pourrait objecter que l'on connaît deux auteurs de Μακεδονικά, l'un originaire de Pella, l'autre de Philippe, qui s'appellent Μαρσύας. Mais, par le demi-dieu Marsyas, ce nom était trop connu sous cette forme pour qu'il s'altérât.

2) Chimaros et Tityros sont connus par Suidas, s. v. Επιχαρμος, Thyrsos par Jamblique, *Vita Pyth.*, an 24, 241. Contrairement à Lorenz (*De Epicharmi vita*, p. 49) et à ceux qui, comme lui, cherchent à tirer de ces noms toute une généalogie, il me semble qu'il n'y a ici que des traditions satyriques : Thyrsos apparaît ainsi comme équivalent à Tityros dont Chimaros est une sorte de doublet. Ces quolibets ou rébus onomastiques (on sait combien leur présence chez Théocrite a aussi fait couler d'encre) me paraissent remonter à Epicharme même : ainsi, un de ses rares fr. conservés (125) consiste en un jeu de mots qui permet de comprendre pourquoi on lui donne Σηκίς pour mère.

pas été forgés d'après des passages jadis célèbres de ses comédies rustiques. Thyrsis ne serait-il pas, comme Daphnis, un génie agreste qui, de protecteur et patron des bergers et des pâtres, a fini par devenir l'un d'eux ? Daphnis aurait été, d'après certains, le propagateur, sinon l'inventeur du thyrsos, puisque Virgile le montre enseignant aux pâtres *et foliis lentas intexere mollibus hastas* (v. 30). On a établi que c'est le premier des poètes bucoliques, Stésichoros d'Himère, qui a amené avec lui la figure de Daphnis de Chalcis en Eubée, sa ville d'origine, dans Himère, sa nouvelle patrie sicilienne. Avec Daphnis vint Ménalkas, son rival ou son *léraste* selon les légendes, peut-être aussi Amaryllis où l'on croirait voir une forme de cette Artémis Amarynthia ou Amarysia (l'étincelante ?) dont le culte paraît avoir donné lieu en Eubée à des réjouissances champêtres¹. De même Kômatas semble avoir eu une légende rustique en Crète avant qu'elle ne fût transportée à Sybaris ou à Thurium. Cette légende des abeilles rappelle celle à laquelle est mêlé Battos. Cet autre nom que la bucolique dut aux Doriens n'est pas seulement celui de Battos-Aristée, le civilisateur de Cyrène ; c'était aussi celui du berger de Nélée qui vit Hermès enlevant les troupeaux d'Apollon et ne craignit pas de le dénoncer². Enfin, il est reconnu que *Tityros* est une forme dorienne de *Satyros* ; Tityre a commencé par être en Crète le démon-bouc qui poursuit la chèvre Diktyнна ; puis, après n'avoir gardé que les pieds fourchus des Satyres, il finit comme l'inventeur du chalumeau rustique qu'on appelait *τιτύρινος* chez les Doriens d'Italie et en Macédoine³. C'est ainsi sur une sorte

1) Sur Tityros et Diktyнна, cf. Strabon, X, 4, 12 ; pour *τιτύρος* signifiant bouc, Schol. Theocr., III, 2 et Servius, *Egl.*, I, 1 ; pour Tityros et le *τιτύρινος* Athénée, IV, 176 c et 183 d et Hesychius s. v.

2) On peut rappeler à l'appui de cette hypothèse que d'autres éléments de la bucolique vinrent des fêtes d'Artémis Karyatis et d'Artémis Korythalia en Laconie. Pour tous ces faits voir les articles *Bukolik* et *Daphnis* de Knaack dans le Pauly-Wissowa. Pour Daphnis ajoutez : E. Ciaceri, *Culti e Miti della Sicilia antica* (Catane, 1910) et H. W. Prescott, *Harvard Studies*, X.

3) Clém. Alex., *Strom.*, I, 393 P. et Schol. Theocr., VII, 78. Kômatas comme

de jeu de mots savant que s'ouvrent les *Bucoliques* avec les vers fameux :

*Tityre tu patulae recubans sub tegmine fagi
Silvestrem tenui Musam meditaris avena.*

Si Thyrsis-Thyrsos¹ était la personnification de ce symbole de fécondité et de joie qu'était le thyrsos, on comprendrait qu'il ait, aussi bien que l'inventeur du *tityrinos*, sa place dans le chœur des Satyres. C'est là une hypothèse que rien ne permet encore de vérifier². Mais il n'est pas inutile de rapprocher *thyrsos* et *Thyrsis* de ces génies sauvages de la nature en pleine sève, les Lykothersès et les Lityersès des Thraco-Phrygiens³. Ces héros agrestes atteignent rarement à la célébrité; mais, si les lettrés les ignorent, les paysans qui, pendant des siècles, ont célébré leur passion dans des fêtes rustiques, ne les oublient guère. Aussi peut-on se demander si ce n'est pas au culte du héros Thyrsos qu'aurait succédé celui de saint Thyrsos, martyrisé sous Décius. Ce sont surtout

Thyonichos de l'idylle XIV peuvent passer pour des noms dionysiaques puisque l'on trouve Dionysos nommé Κωμαστὰς et Θυωναῖος.

1) C'est encore à Thyrsis que s'adresse une épigramme de l'*Anthologie* attribuée à Théocrite (IX, 432) et Θύρσις ὁ κωμήτης, ὁ τὰ νυμφικὰ μῆλα νομεύων, Θύρσις ὁ σπρίζων Πανὸς ἴσον δόνακι est le héros d'une épigramme de Myrina (VII, 703) que Virgile avait sans doute à l'esprit quand il montrait de même son Tityre jouant de la flûte à l'ombre d'un hêtre; le Thyrsis de Myrina se repose sous un pin ombreux, σκιερὸν ὑπὸ τὸν πίτυν.

2) Je crois avoir montré autrefois (*Rev. d. Ét. anc.*, 1907, p. 245-8) que le *Sperchis* que la poétesse déclame dans « les femmes aux fêtes d'Adonis » de Théocrite est une vieille complainte dorienne sur la mort périodique d'un génie de la nature agreste. Pour *Sperchis* il faut induire ce rôle par raisonnement; il n'est connu que par un seul texte pour l'*Astrabakos* qui joue un rôle semblable aux fêtes de l'Artémis de Karyai; ce n'est que par un texte aussi que nous voyons comment la légende de Daphnis fut unie à celle de Lityersès, que par un texte que nous pouvons entrevoir la véritable nature de Lykothersès ou de Tityros. Il n'y a donc rien d'invraisemblable à supposer que la légende de Thyrsis ait disparu puisque plusieurs légendes rustiques similaires ont été si près de tomber aussi dans l'oubli.

3) S. Reinach vient de montrer (*Rev. arch.*, 1912, I, p. 400), que Marsyas avait aussi un caractère analogue : au même titre que lui et que Lityersès, Thyrsos n'a-t-il pu être un héros-martyr phrygien de la végétation?

deux villes de Phrygie, Apamée et Apollonie, qui se disputaient l'honneur d'avoir vu son glorieux supplice; en tout cas, son culte devait être déjà célèbre quand, vers 400, Caesarius, préfet du prétoire, fit construire pour recevoir ses reliques une église magnifique hors les murs de Constantinople. Elles passent pour avoir été par la suite transférées à Tolède où l'archevêque Cyscilla lui fit élever un sanctuaire vers 775; peut-être le nom de Thyrsos n'a-t-il pas été sans influence sur la popularité de celui de Thérèse en Espagne¹.

*
* *

Nous avons vu que *thyrsos* est un vocable qui paraît appartenir en propre au rameau thraco-phrygien des langues indo-européennes. Ce rameau est surtout voisin du rameau gréco-latin. C'est donc avec l'aide du vocabulaire de ces deux langues classiques que nous devons rechercher la racine à laquelle *thyrsos* se rattache. Avant d'entreprendre cette recherche, il convient de voir si nous n'y saurions être gui-

1) Le martyre de S. M. Thyrsos, *Leucio, Callinico et aliis XV in Asia* occupe plus de 100 pages du dernier tome de décembre des *Acta Sanctorum* (p. 423 et suiv.). Le jour de son martyre est placé le 14 de ce mois par les Grecs, le 18, le 27 ou le 31 par les Latins. Au lieu de *Thyrsus* on trouve parfois les formes *Thyrsicus*, *Tarsus*, *Tarsicus*. Les seuls détails intéressants pour nous à relever dans l'interminable récit des supplices auxquels il est soumis en vain, c'est que la plupart d'entre eux consistent à le jeter dans l'eau ou même dans la mer (ainsi, dans la version qui place son supplice à Milet, *in quemdam locum qui dicitur Daphne quod interpretatur Laureto*) et le choix des idoles qu'on lui voit détruire, à Apamée celle de Dionysos, à Césarée celle d'Apollon, à Apollonie celle d'Esculape. On a encore en Orient des traces de son culte à Nicomédie et à Alexandrie. Quant au saint Thyrsos dont les reliques passaient pour conservées dans les églises qui portaient son nom à Sisteron, Limoges et Noyon, c'est probablement le disciple de Polycarpe de Smyrne qui serait venu avec saint Andoche évangéliser les Éduens et aurait été martyrisé à Saulieu près d'Autun (24 sept.; on montrait dès le v^e siècle sa tombe à Saulieu). Le saint Thyrsos dont les reliques sont à Saint-Gall serait plutôt le soldat de la légion thébéenne martyrisé à Cologne (24 sept.) ou à Trèves (4 oct.). Il n'y a, d'ailleurs, rien d'impossible à ce que ces deux saints soient de même origine que Thyrsos le Phrygien.

dés par le sens qui se dégagerait de mots apparentés à *thyrsos*. Peuvent-ils nous indiquer la signification première qui s'y rattache?

On ne sera pas surpris de rencontrer un groupe de noms de plante apparentés à *thyrsos*. Le mot de thyrses évoque à l'esprit un rameau naturel ou artificiel garni de feuilles qui forment touffe à l'extrémité et l'on sait que l'on désigne en botanique sous le nom de thyrses certaines panicules : quand la grappe de fleurs, composée d'un axe central d'où divergent des ramilles, chacune terminée par une fleur, prend un aspect ovoïde, — surtout l'aspect de la pomme de pin qui semble si souvent couronner les thyrses —, la panicule reçoit le nom de *thyrses*. Qu'un usage semblable du mot thyrses ait existé chez les botanistes anciens, c'est ce qu'indique le vers où Columelle, décrivant les jardins, parle de la *scilla thyrsuta*¹. On sait que, sur les bords de la Méditerranée, la hampe que la scille projette hors de son bulbe n'a pas seulement 0,25 comme dans nos bois, mais atteint de 0,60 à 0,80 et qu'elle est couronnée par une grappe fuselée de fleurettes blanches.

Les trois plantes dont les noms se rapprochent de *thyrsos*, θύρσιον, θυρσίνη et θυρσίτης, peuvent-elles recevoir de leur désignation une explication semblable? Le nom de θύρσιον est donné ou à la *κατανάγχη*² ou au *θυμός*³; ces deux plantes peuvent rappeler le thyrses artificiel, la catananche ou cupidone bleue, — la plante *qui contraint*, employée pour les philtres amoureux —, par le capitule à involucre formé de plusieurs rangs de folioles qu'elle porte au sommet d'un long pédoncule, le thym par les glomérules que ses fleurs rosées ou purpurines forment au haut des tigelles maîtresses. La θυρσίνη est identique à l'*ὑποδάγχη*; comme rien ne peut évoquer, semble-t-il, l'idée du thyrses dans cette herbe parasite de la vesce, du thym et

1) Col. X, 337. On sait que le X^e livre du *De re rustica* de Columelle, compatriote et contemporain de Sénèque, fut écrit en vers pour suppléer aux *Géorgiques* dont aucun livre n'avait été consacré aux jardins.

2) Dioscoride, IV, 134.

3) Diosc., III, 44.

du serpolet, on doit supposer qu'elle dut son nom ou au fait qu'elle s'enroule autour du thym dit *thyrsion* ou à une fausse étymologie qui aurait rapproché de *Bakchos* la seconde partie de son nom *bagché*¹. Le θυρσίτης enfin, autre nom de l'ὠκίμειδής², peut rappeler un thyrses par ses inflorescences qui se présentent comme une grappe terminale de fleurettes blanches ou rosées sortant d'une corolle de bractées violacées. Ainsi les plantes de ce groupe peuvent devoir leur nom à une comparaison avec le thyrses artificiel; d'ailleurs, le fait même que le nom tiré de thyrses est, pour elles, un second nom, indique qu'il ne leur a pas été donné primitivement, mais comme un surnom distinctif.

La raison d'être de ce surnom ressort de l'emploi même qui y est fait du terme de θυρσός dans la botanique des anciens. Ce qui amène le thyrses à l'esprit, c'est toujours, quelle qu'en soit la forme, un gros bouton surmontant une tige.

Telle paraît être la seule idée qui dirige l'emploi de ce terme pour désigner les tiges florifères des plantes les plus diverses : le pied allongé du champignon-bolet qu'ombrage un large chapeau sporifère³, la tigelle centrale de l'origan-dictame qui porte des fleurs purpurines disposées en panicule⁴, les caules du chou⁵ et de la laitue⁶, les branches

1) Diosc., II, 172. La véritable signification du nom est « qui étouffe les vesces (ὄροβοι) ».

2) Diosc., IV, 28. Pour toutes ces identifications voir O. Lenz, *Die Botanik der alten Griechen und Römer* (Gotha, 1859); K. Koch, *Die Bäume und Sträucher des alten Griechenlands* (Stuttgart, 1879).

3) C'est Apicius qui parle du *tirsus boleti*. Cf. Lenz, *op. cit.*, p. 754.

4) Servius, *ad Aen.*, XII, 413 : *caulem autem medium fruticis qui vulgo thyrsus dicitur*. Cf. Lenz, *op. cit.*, p. 519.

5) Ps.-Theodorus, *De simpl. med.*, 42. Cf. Lenz, *op. cit.*, p. 325. Il s'agit peut-être plutôt de l'artichaut dont la tête avec ses feuilles disposées en assises décroissantes rappelle vivement le couronnement du thyrses en forme de pomme de pin.

6) Cf. Pline, XIX, 8, 39; Columelle, X, 370; Apicius, IV, 123. Pour se rafraîchir sans boire, Auguste mâchait un *lactuculae thyrsus* (Suet. *Oct.*, 77). On sait que le *lactucarium* qui se tire par incision de la tige de la laitue a des propriétés calmantes, voisines de celles de l'opium.

d'asperge¹; cette espèce de plantain dont les fleurs sont groupées en un épi cylindrique qu'on paraît avoir nommé *polineoraturtion*² ainsi que le cynoglosse³ et le potamogéton⁴, sorte de plantain d'eau qui projette à la surface sa fleur au sommet d'une longue tige; certaines euphorbéacées enfin⁵ très semblables à la fêrûle dont on verra l'influence sur l'origine du thyrses. Dans la plupart des fleurs même, ce qui pouvait rappeler le thyrses c'était l'étamine avec la large anthère surmontant le mince filet. Aussi, rien d'étonnant à ce que *thyrsus* ait passé, au sens de membre reproducteur mâle, du règne végétal à l'espèce humaine⁶.

De cette revue des termes botaniques apparentés à *thyrsos*, il paraît résulter qu'ils sont tous postérieurs à l'introduction du thyrses artificiel — début du v^e siècle au plus tôt — et qu'ils ne peuvent ainsi nous renseigner sur la signification originelle du thyrses. Tout ce qu'on peut en retenir c'est que cette signification a dû être telle qu'elle puisse se prêter à une application générale en botanique. C'est ce que confirment les définitions de θυρσός par κλάδος, rameau⁷, et des passages comme

1) Pline, XIX, 8, 42.

2) *Corp. gloss. lat.*, III, p. 473, 51. *Polineoraturtion* a dû être une désignation de certaines étamines à gros sac de pollen.

3) Pline, XXV, 8, 41.

4) Pline, XXVI, 8, 33.

5) Pline, XXV, 7, 38 rapporte que Juba trouva dans l'Atlas une *euphorbea specie thysi, foliis acanthinis*. On sait que les thyrses à fêrûle des vases apuliens portent des feuilles qui ressemblent souvent à celles de l'acanthé.

6) Ps.-Apulée (attr. à Muret), 'Ανεχόμενος, 17 : *thyrsusque pangs hortulo in cupidinis*. Sur la célèbre coupe des *Agathyrsoi* le thyrses qu'ils portent se termine par un *phallus oculatus*. Hartwig, *Meisterschalen*, pl. XXXVII, dit n'en pas trouver la signification. Elle semble résulter de cette naturelle comparaison du membre ithyphallique avec un thyrses à bouton (cf. la fin de la glose de Lucien, note suiv.), du souvenir des phallophories qui jouaient un rôle dans certaines fêtes dionysiaques et de la réputation de dévergondage qui s'attachait aux *Agathyrsoi* comme aux Satres, cette autre peuplade thrace qui a contribué à donner naissance à la légende des Satyres.

7) Hésychius : Θυρσός· ῥαβδος, βακτηρία βακχική ἢ κλάδος, *Étym. Magn.* : θυρσός· ὁ κλάδος ὁ παρὰ Διονύσω; Lucien, *Schol.*, éd. Rabe, p. 374 : θύρσος, ὁ κλάδος ὁ παρὰ Διονύσω παρὰ τὸ συνεχῶς ταῖς Μαινάσι κινεῖσθαι, οἷον εἰ θύειν — ὃ ἐστὶν ὄρμην — ὀρθος, οὐκ ἐγκεκλιμένος. Les autres termes rares employés pour désigner

le vers où Euripide qualifie le *νάρθηξ* d'*εὔθυρσος*¹ ou celui où Plutarque montre les Argiens, quand ils évoquent Dionysos au marais de Lerne, soufflant dans des trompettes cachées dans des thyrses². C'est seulement par des rameaux, des branchages, que le *narthex* qui est essentiellement un roseau peut être orné et qu'une trompette peut être cachée. Sans doute le mot s'est spécialisé de bonne heure pour désigner exclusivement l'emblème de Bacchus. Mais la meilleure preuve que ce sens de branche ou rameau est fondamental dans *θυρσός* c'est que, néanmoins, ce sens lui est resté attaché jusqu'à la fin du monde romain. Dans les glossaires dressés à l'usage des barbares germaniques on trouve *tursus*, *tyrsus*, *tirsus*, *tirisus*, *tirosus* traduits par le vieil allemand *cholbo*, *stingil*, *stengila*, *strunck*, c'est-à-dire crosse ou massue (*kolb*), tige ou branche (*stange*), tronc (*strunk*); *tirsula* est rendu par *ustlein*, rameau³.

Nous avons commencé par examiner les termes qui, par leur forme, paraissaient le plus étroitement apparentés à

un rameau ne nous renseignent guère, tels *ὄρηξ*, *ὄζος* et l'éolien *ῥσδος*, *κόρος* et *κορυθάλη*. Ce dernier désigne particulièrement le rameau du mariage comme *εἰρεσίωνη* le rameau de mai. Quant aux noms qui expliquent deux des vocables que Dionysos porte à Kos, *Θυλλοφόρος* et *Σκυλλίτας* (Paton-Hicks, 27 et 37), d'après Hésychius *θύλλα* semble plutôt une variante de *φύλλα* (cf. *thyrsos-fustis*), *σκυλλίς* un synonyme de *κληματίς*.

1) *Bacch.*, v. 1136.

2) *Plut.*, *De Is. et Os.*, 35 b. : *Τὰς σάλπιγγας ἐν θύρσοις ἀποκρύπτουσιν*. Dans les exégèses qu'on a données de ce curieux rite d'évocation (cf. en dernier lieu, Nilsson, *Griech. Feste*, 1906, p. 289), on ne semble pas s'être demandé pourquoi il fallait cacher dans des branchages les trompettes évocatrices. Je crois qu'il faut se représenter qu'on est à une des bouches des enfers (avant de souffler dans les trompettes on précipite, en effet, εἰς τὴν ἄβυσσον ἄρνα τῷ Πυλαόχῳ); le jeune agneau suffira à apaiser Pylaochos, le gardien de l'entrée infernale; mais les mauvais démons pourront sortir en foule et assaillir ceux dont la trompette les a réveillés; il faut donc à la fois leur cacher celles-ci et les cacher dans des rameaux qui, pour les adorateurs de Bacchus, devaient avoir la même valeur prophylactique que le buis béni pour les Chrétiens. Reconnaisant ses fidèles à cet insigne, Dionysos ne leur fera aucun mal lorsqu'il sortira de l'eau.

3) Goetz, *Corpus glossarum*, s. v. et Diefenbach, *Glossarium latino-germanicum*, s. v.

θυρσός. Cette ressemblance même, indiquant qu'ils en avaient été dérivés à une époque relativement récente, pouvait faire présumer que l'examen ne serait guère révélateur pour le sens originel. On peut espérer davantage d'une étude de termes qui ne semblent pas à première vue apparentés à θυρσός comme θύσπλα, θύστρα, θύστιον, θύσα, θυϊάς, *fustis*. Les lois de la linguistique y montrent des formes parallèles à θυρσός ; plus ces formes s'en écartent en apparence, plus elles ont dû se détacher de bonne heure du tronc commun, plus elles peuvent nous permettre de remonter vers la racine.

θύσθλα apparaît déjà dans l'*Iliade*. Le poète nous montre Lykourgos poursuivant les nourrices de Dionysos à travers le Nysa sa redoutable *boupléx*¹ à la main :

. αἱ δ' ἅμα πᾶσαι
θύσθλα χαμαὶ κατέχευαν (VI, 132-4).

« Toutes ensemble elles jetèrent à terre leurs *thustla*. »

Les scholiastes expliquent : οἱ μὲν, τοὺς κλάδους · οἱ δὲ, τοὺς θύρσους, τουτέστι βακχικὰς δράκας², ὃ ἐστὶ διονυσιακὰ μυστήρια · ἔνιοι δὲ, πάντα κοινῶς τὸ πρὸς τὴν τελετὴν. Eustathe commente : θύσθλα · ἡ τελεστικὰ τινὰ θυμάτῃ οἷα καὶ χέεσθαι³, ἡ ῥάβδοι τινὲς ἐν οἷς καὶ νάρθηκες φορήματα διονυσιακὰ, ἡ κλάδοι τινὲς ὅποιοι καὶ οἱ περὶ τὸν Διόνυσον βακχικοὶ θυρσοὶ οἱ βαρυτονούμενοι · οἱ γὰρ τοὶ ὀξυνόμενοι θυρσοὶ γαμικὰ δηλοῦσι στέμματα⁴. Même diversité chez les Lexicographes : ainsi Hésy-

1) L'emploi d'un aiguillon à bœufs pour cette poursuite ne s'explique-t-il pas parce que ces Ménades passaient à l'origine pour des génisses enragées? Lycophron les appelle κερασφοροὶ (1237) et Eschyle, dans ses *Hédoniens*, parlait de leurs mugissements.

2) Ce terme de δράξ qui n'est connu que dans l'Égypte hellénistique (textes de la Septante et de la *Batrachomyomachie* cités dans le *Thesaurus*, du papyrus de Leyde dans Herwerden) est pris dans le sens de poignée, main; ici c'est sans doute « ce qu'on agite dans la main (cf. δράσσομαι, saisir violemment, emporter). Ou serait-ce le nom d'une phase ou figure des danses bacchiques, « l'empoignement », celle où le Satyre feint d'emporter la Ménade?

3) Dans cette interprétation le κατέχευαν d'Homère est évidemment pris dans le sens de « jeter à terre le contenu, de vider »; χοῦς, le conge, le récipient employé à la fête des *Choes* et dans les confréries dites *chous*, est aussi cité par Hésychius parmi ses définitions de θύσπλον.

4) Il résulte de ce passage que les grammairiens avaient essayé de distinguer

chius : θύσθλα · αἱ κράδαι · ἔνιοι μὲν, τὰ φερόμενα τοῖς βωμοῖς βακχικὰ, οἱ δὲ, τὰ φύλλα τῆς ἀμπέλου · ἄλλοι κλάδους οἱ δὲ ῥαβδούς, νάρθηκας, θύματα, χοάς; Photios : θύσθλα · ῥαβδοί, νάρθηκες; l'*Etymologicum Magnum* : θύσθλα · θυρσοὶ ἢ κλάδοι οὗς Βάκχαι κατέχουσιν, ἢ τὰ φύλλα τῆς ἀμπέλου · ἢ τὰ ἐπὶ τὴν θυρίαν φερόμενα; l'*Etymologium Gudianum* ajoute : θύσθλα, αἱ λαμπάδες. Les textes que les Byzantins avaient sous les yeux permettaient donc d'attribuer à θύσθλα des sens bien différents : c'était ou l'extrémité flexible des branches (κράδαι), ou des rameaux en général ou des rameaux plus particuliers, soit les thyrses dionysiaques, soit les rameaux qu'on porte aux noces, soit enfin les pampres; ce pouvait encore être des flambeaux, tout ce qui concerne l'appareil des mystères ou même des offrandes mystiques, libation ou encens.

Toutes ces interprétations se retrouvent pour θύρσος¹; voyons s'il en est une vers laquelle doivent incliner les six textes où θύσθλα figure. Cinq sont poétiques, les deux plus anciens, dus au savant Lycophron, assez explicites. A en croire ce contemporain de Théocrite, qui, fils adoptif de l'historien Lykos de Rhégium, connaissait bien les usages de la Grande Grèce, la dévotion aux tombes de Parthénopée à Naples et de Philoctète à Crotone se serait marquée par des libations et des sacrifices de bœufs λοιβαῖσι... καὶ θύσθλοις βοῶν². Dans un autre passage de l'*Alexandra* le poète érudit nous montre Héraklès, pour honorer Zeus Kômyros, κατὰ-θων θύσθλα³. Puisque κατὰθειν signifie « consumer », il est plus

par l'accentuation : avec l'accent grave les θυρσοὶ désigneraient les thyrses dionysiaques; avec l'avant aigu les thyrses nuptiaux. Qu'on donnait le nom du thyrses aux rameaux qu'on portait aux noces, généralement en myrte ou en aubépine, ce rite n'est guère connu que par ce passage et cette autre glose θύρσος · τὸ στέμμα τῶν γάμων (*Et. Magn.*), tandis que de nombreux textes mentionnent les flambeaux nuptiaux, δᾶδες νυμφικαί.

1) Même celle comme flambeau. Photios, *Lex.* : θυρσός · βακχικὴ ῥαβδος ἢ λαμπάς ἣς ἐβάσταζον εἰς τιμὴν τῷ Διονύσῳ et θυρσοὶ · θύματα; Hésychios : θυρσοί · λαμπάδες λύχνοι.

2) Lycophron, *Alexandra*, 720 et 929 (voir les notes des éd. Holzinger et Ciaceri).

3) Lycophron, *Alexandra*, v. 459.

vraisemblable qu'il s'agit ici de l'holocauste d'une victime que d'une fumigation d'encens consumant des victimes. Au début de ses *Cynégétiques* écrites au temps de Caracalla, Oppien, pour expliquer le sujet qu'il a choisi, feint un dialogue entre lui et un ami : « Je ne veux pas chanter l'Oribakchos triennal, ni le chœur d'Aonie sur les bords profonds de l'Asôpos¹ », dit-il, et un interlocuteur de lui répondre : « Laissons donc, puisque tu l'ordonnes, de célébrer les nocturnes sacrifices de Sabazios. Combien de fois me suis-je joint au chœur qui danse autour de Dionysos Thyônaios ! »². Ici θύσθλα ne désigne plus nécessairement des victimes ; il peut s'agir de toute cérémonie religieuse ; la plus importante étant la course échevelée dans la montagne sainte, c'est probablement à elle qu'il est fait allusion ; on vient de parler du chant qui célèbre le Bakchos des montagnes ; le vers suivant rappelle les chœurs qui dansent autour de lui. Pourtant, il pourrait s'y agir aussi de sacrifices.

Deux siècles après Oppien, c'est avec ce sens qu'on retrouve θύσθλα dans les deux passages des Argonautiques orphiques où ce terme reparait. C'est d'abord Médée devant la porte du palais d'Aiétés : « La voilà, sur le seuil du portail, la princesse qui voit au loin. Elle est debout, activant l'éclat du feu, telle que les Kolques Invoquent l'Artémis de la porte (Ἐμπυλίη, c'est Hécate) à la course retentissante (κελαδοδρομός). Redoutable à voir aux hommes et redoutable à entendre, A moins qu'ils n'aient approché des cérémonies mystiques et des

1) On sait que l'Aonie est un des noms poétiques de la Béotie dont l'Asôpos est le fleuve. Quant au τριετῇ Ὀρίδαχχον, c'est évidemment le Bakchos des montagnes dont la fête revient tous les trois ans, celui en l'honneur duquel se célèbre l'oribasie.

2) Dans son édition critique de *La Chasse*, P. Boudreaux adopte comme texte du vers 26 Λείψομεν, ὡς κέλει, τὸ σαβάζειν νύκτερα θύσθλα. — Τὸ σαβάζειν exactement « célébrer en sabaziaste » (en poussant le cri de *saboi*) est une correction de Turnèbe pour le τὰ σὰ βάζειν des mss. ; d'autres ont proposé τὰ Σαδάζια. La version des ms. était celle connue du scholiaste puisqu'il note : Βάζειν · λέγω, αἰδεῖν. On cite à l'appui ces vers d'une épitaphe probablement orphique de Rome : ἐπὶ τὰ μόνους λυκάβαντας δύω καὶ μῆνας ἔζησα, | ὧν τρεῖς ἐξετέλουν Διονύσω ὄργια βάζων (Kaibel, *Ep. gr.*, 587, 5 ; IG, XIV, 1642).

charmes de purification, Charmes tels que, sans doute, la prêtresse en tient renfermés dans la ciste, Médeia au fatal hymen, au milieu des jeunes Kytéïades »¹. Les θύσθλα καθαρμῶν pourraient être des sacrifices de purification ; mais, puisque le vers suivant montre que Médée les tenait dans la ciste mystique, il est plus probable qu'il ne s'agit ici que d'amulettes ou de charmes purificateurs. Dans le second passage, Orphée montre l'Argô traversant la Palus-Maeotide : « Peinant pendant neuf nuits et neuf jours, Nous laissons de part et d'autre les tribus pressées des hommes, Pakytens et Arktiens de race et Létiens superbes, Et Scythes porteurs d'arc, fidèles serviteurs d'Arès, Et Taures mangeurs d'hommes, qui apportent des sacrifices horribles, A la Mounychia (Artémis, à cause de son temple de Mounychie), et le cratère ne suffit pas à tenir le sang humain »². θύσθλα ne peut désigner ici que des victimes. Notre seul texte en prose n'est guère plus clair. C'est Plutarque qui, dans le fragment *des Maladies de l'Âme*³, demande si la foule accourue — sans doute à Chéronée, sa ville natale, au pied du Parnasse — n'y est pas venue « pour participer en commun à mesmes religions et mesmes sinistres cérémonies ». La religion consiste en l'offrande des prémices à Zeus Askraios, la cérémonie sainte dans le βεβακχευμένον θύσθλον qu'on célèbre avec frénésie (ὀργιάζοντες) en l'honneur de Dionysos durant les nuits sacrées dans les danses communes. θύσθλον peut désigner ici toute cérémonie conduite de façon bacchique, aussi bien la danse échevelée que le déchirement de la victime.

De tous les sens attribués par les textes et les gloses à θύσθλα le moins autorisé semble celui qui en fait des libations. C'est cependant l'acception que θύσπρα paraît avoir eue dans la

1) Voici le vers qui nous intéresse, 907 : εἰ μὴ τις τελετὰς πελάσει καὶ θύσθλα καθαρμῶν.

2) Voici les vers importants, 1078-80 : Τοξοφόρους τε Σχύθας πιστοὺς θεράποντας Ἄρηος, | Ταύρους τ' ἀνδροφάγους, οἱ ἀμειδέα θύσθλα φέρουσι | Μουνυχίῃ, βροτέῳ, δ' ἐπιδύεται αἵματι κρητήρ.

3) Plutarque, *Moralia*, p. 501 E : οὐδὲ Διονύσω βεβακχευμένον θύσθλον ἱεραῖς νυξὶ καὶ κοινοῖς ὀργιάζοντες κώμοις.

langue liturgique. Ce mot n'est qu'une autre forme de $\thetaύσθλ\alpha$ — on sait avec quelle facilité les deux labiales λ et ρ alternent — mais il a pu être spécialisé dans ce sens comme l'indique l'unique exemple certain qu'on ait de ce terme. Sur deux fragments appartenant à des calendriers liturgiques de Kos, il est fait mention des $\thetaύστρα$ alloués au dieu : dans le seul où il nous soit dit en quoi ceux-ci consistaient, on voit qu'il s'agit d'huile et de vin¹. Thustra ne peut donc désigner que des liquides qui doivent être ou versés dans des libations ou brûlés pour encenser le dieu.

Il est tentant de rapprocher de $\thetaύστρον$ le nom du troisième mois de l'année macédonienne $\Deltaύστρος$ (février). Par ailleurs, on a rapproché *Dystros* de $\thetaυῖος$ - $\thetaούιος$ ², mois en Thessalie et dans toute la Grèce du N.-O., de $\Deltaίοςθυος$ mois à Rhodes, à Théra et peut-être à Élis. Le mois d'Élis s'appelait sans doute plutôt $\thetaυῖος$ ³ : ce serait le mois où l'on célébrait les $\thetaυῖα$ près de la ville. Cette fête était celle de Dionysos ; elle était organisée par un collège de seize femmes qui suppliaient le dieu de leur apparaître sous forme de taureau⁴. On ne sait si elles y portaient le nom de Thyades sous lequel elles sont si célèbres à Delphes. Leur lieu de réunion est, à Delphes, la place dite $\epsilonν\ \thetaυῖαις$ ou $\thetaύστιον$ ⁵, mais c'est dans le Parnasse qu'elles célébraient leurs pannychies tous les trois ans en novembre-décembre — le mois avait pris de leurs courses aux flambeaux le nom de *Dadaphorios* ; elles n'évoquaient pas le Dionysos taureau, comme à Élis et à Lerne, mais bien *Liknités*, le Dionysos du *liknon*, la corbeille aux prémices au milieu desquels un phallus

1) Paton et Hicks, *Inscr. of Cos.*, 38, 24 : après avoir sacrifié une brebis à Athéna Machanis, le prêtre : $\thetaύ]στρα\ \deltaίδοται\ τᾷ\ θεῷ\ ἑλαῖου\ τέτορες\ κοτυλέαι,\ οἶνου\ τετάρτα...$; 40 b 10 : après un sacrifice à Zeus $\thetaύστρα\ ἅ\ πόλις\ πα[ρέχει...$ Ni les éditeurs ni Ziehen dans ses *Leges Sacrae* n'ont expliqué ce qu'ils entendaient par $\thetaύστρα$.

2) Cf. Hoffmann, *Die Makedoner*, 1906.

3) Le nom est corrompu ; on peut en tirer aussi bien $\Deltaίοςθυος$ que $\thetaυῖος$.

4) Pausanias, IV, 26 ; Plutarque, *Quaest. gr.*, p. 294. A. Cf. Weniger, *Das Kollegium d. 16 Frauen und der Dionysos-dient in Elis* (Pr. de Weimar, 1883).

5) Esch., III, 122 ; Harpocraton et Suidas, s. v.

était caché; tous les neuf ans, elles représentaient le mystère où Dionysos ramène des Enfers sa mère Sémélé qui porte le nom de Thyôné comme Dionysos celui de Thyônidas ou Thyônaios¹. A côté de la forme Θυιάδες, on connaît Θύσαι par un vers de Lycophron (v. 106) qu'est venue confirmer l'inscription de l'ἱερεὶα θύσαι εὐία Πρινοφόρου de Salonique²; on connaît encore les Θυστάδες par Hésychius qui les appelle Νύμφαι τινές αἱ ἐνθεοὶ καὶ Βάχχαι et rapporte que, selon d'autres, elles étaient aussi des prêtresses ou acolytes de Perséphone. L'existence d'une forme intermédiaire θυσσάς est attestée par une épigramme de Ténos : θυσσάδος ἀγροτέρου βρομίου θέσαν εἰκόνα μύσαι³. Aussi, bien que la forme θυρσάς soit inconnue, ne semble-t-il pas téméraire, après tous les chaînons dont on a indiqué la suite⁴, de rattacher à *thyrsos* le nom des Thyiades?

Nous avons signalé plus haut ce qui permettait de rattacher à τύραις-*turris* les Τυρσηνοὶ-*Tyrrheni*; mais, malgré leur homophonie, ces termes ne paraissent pas devoir être rapprochés de *thyrsos*; l'aspiration les en distingue essentiellement et le sens paraît orienté vers une tout autre signification originelle. Le mot latin qui, morphologiquement et sémantiquement, correspond à *thyrsos-thyrsis* c'est *fustis*⁵.

1) Paus., X, 4, 3; Plut., *Is. et Os.*, p. 305 'a; *Quaest. gr.*, p. 293. Cf. Weniger, *Ueber das Collegium der Thyiaden in Delphi* (Pr. Eisenach, 1876).

2) Cf. Perdrizet, *BCH*, 1911.

3) Kaibel, *Ep. gr.*, 8711, 11 = IG, XII, 5, 972. La statue placée par les mystes dans le temple de Dionysos est celle d'une certaine Isia qui a fait achever à ses frais une chapelle comprise entre le temple de Dionysos et le temple voisin de Déméter. — On ne paraît pas pouvoir faire état de la ville de Θυστίον ou Θυτίον, ville d'Étolie.

4) Il faut peut-être aussi y donner place à θυρξεύς vocable sous lequel Apollon est adoré à Kyaneai, Paus., VII, 21, 13.

5) Le rapprochement de *fustis* et de θύρσος a été proposé par F. Froehde, *Bezzenger Berichte*, I, 1877, 196 et admis par la haute autorité de Buecheler (note dans G. von Papen, *Der Thyrsos*, 1905, p. 13). Parmi les auteurs des derniers dictionnaires étymologiques grecs, Prellwitz l'admet, Walde et Boisacq préfèrent rapprocher *fustis* du terme allemand *busch*, rondin, gourdin, qui dériverait d'un germanique *bhud-sko* dont l'équivalent latin serait *bhud-sti*. Dans les deux étymologies, le sens de *battre, frapper* reste attaché à la racine et l'on peut rapprocher *fustis* de *confutare, refutare*.

Le *f* répond au *θ* comme dans *θυμός-fumus*, *θερμός-furnus*. La place du mot dans les vers et son sort dans les langues romanes indiquent que l'*u* était long; on peut admettre que c'est là un allongement compensatoire et que *fustis* a succédé à *furstis* comme *Maspiter* à *Marspiter*, *testis* à *terstis*, *Tuscus* à *Turscus*¹. Or, *fustis* désigne tout bâton ou canne; à l'origine, il a dû s'appliquer au tronc ou à la branche qui, dépouillée, donne le bâton souple dont on se sert pour *fustiger* ou le tronc que, dans diverses acceptions, nous appelons *fût*. Son acception botanique a survécu en latin dans les dérivés, *fusterna* qui désigne les branches mobiles du sapin par contraste avec le tronc rigide, *fusticulus* qui désigne tout rameau souple, propre à faire des verges: c'est de *fusticulus* que vient notre mot *fouet*.

Nous sommes en mesure de faire rentrer *θύρσος-fustis* dans toute une série de mots qui désignent l'agitation violente, la précipitation furieuse, *θύω*, *θυάζω* et *θύνω*, s'élancer impétueusement, bondir, *furere* et *furia*, *θύαω*, être en rut, *θύελλα*, la tempête, *θυμός*, *θυμικός*, *θυμοῦμαι* avoir le cœur qui bat, le sentir plein, turgescence, être impétueux, s'emporter, *θυσσόμαι*, s'agiter, s'élancer, *θυσανός*, ce qui s'agite, d'où les franges. Doit-on rapprocher de ces termes *θύειν* sacrifier? Les anciens y avaient pensé et tendaient à voir dans *θυῖς* la « sacrificatrice » d'autant plus qu'en Crète le prêtre s'appelait encore *θύστας* (Hesychius). Pour concilier les deux interprétations, il suffit d'admettre que le sacrifice désigné par *θύειν* est un holocauste d'une victime ou une libation d'encens, de toute façon un sacrifice qui se traduit par des bouillonnements, de la fumée, un tourbillon, un mouvement d'air assez vif pour être sensible.

C'est précisément ce qui ressort des recherches minutieuses de Stengel sur le sens de *θύειν* et des termes apparentés dans Homère². *Θύειν* y signifie toujours « brûler,

1) Cf. Stolz et Schmalz, *Lat. Gramm.*, 3^e éd. dans le *Handbuch* de I. v. Muller, p. 74, 93.

2) Voir les notes qu'il a réimprimées dans ses *Opfergebraüche der Griechen*

consumer », *θύεα* et *θυηλαί* désignent les offrandes qu'on fait brûler sur l'autel, particulièrement les prémices, puisque c'est la partie de l'animal qu'on ne mange jamais, qu'on brûle sur l'autel; cet autel c'est le *βωμὸς θυήεις*, en particulier celui où l'on brûle l'encens; le bois pour encens c'est le *θύος* ou le *θυία*, d'où le latin *tus*, encens; les *θυοσκόοι*¹ sont ceux qui dirigent ce genre de sacrifice; comme ils observent la fumée, ils ont fini par passer pour devins ou haruspices; si le sens de fumée ne s'est maintenu que dans le latin *fumus*, *θύελλα* désigne clairement dans Homère un tourbillon de poussière ou de vapeur. Sans doute *θύειν* s'est bientôt étendu à tous les genres de sacrifice en même temps que des mots comme *θυμός* perdaient toute valeur physique pour désigner seulement des affections morales. Mais il reste dans le grec classique des traces nombreuses du sens primitif : elles nous ramènent à l'époque où tout sacrifice d'un animal ou d'un liquide devait être réduit par le feu en fumée ou en vapeur pour monter au ciel y nourrir ou y rafraîchir les Olympiens, où toute affection de l'âme était encore conçue comme un mouvement causé par l'entrée dans l'individu d'une de ces forces qui se manifestaient dans les tourbillons et les souffles du vent ou dans ces fumeroles ou gaz échappés des fentes de la terre qui causaient le délire prophétique. Toute notre terminologie psychologique ne repose-t-elle pas encore sur ces conceptions? ne disons-nous pas « s'emporter, bouillonner » et « fumer de colère »? ne parlons-nous pas des « mouvements » et des « transports » de l'âme et l'âme elle-même qu'est-ce sinon le souffle? *Anima* c'est *ἄνεμος* ce souffle du vent, cette brise légère qu'Homère op-

(1910), p. 4-12 et que j'ai analysées *RHR*, 1912, I, 244. L'évolution sémantique avait déjà été fort bien indiquée par Curtius dans ses *Grundzuge der Etymologie*.

1) De bonne heure, *θύία* ne désigna plus tout ce qui fait en brûlant une fumée odorante, mais un bois odoriférant spécial aux montagnes de la Grèce (les Latins l'ont identifié au *citrus* et les modernes à notre *thuya*); cf. Théophraste, *Hist. Plant.*, I, 9, 3.

2) Pour *θυο-σκόοι*. Rappelons que ce nom de *θυοσκόοι* a été donné comme surnom par les Grecs aux Étrusques en raison du développement que l'haruspicine avait pris chez eux (Dion. Hal., I, 30).

pose à *θύελλα*, le vent d'orage, la tourmente. De même, au sens moral, *θυμός* s'oppose à *animus*¹ comme les transports violents de la passion qui vont jusqu'aux « fumées » de l'ivresse s'opposent aux légers mouvements de l'âme. Le sens primitif de *θυμός* s'est maintenu, peut-être dans *θύμος* le thym, l'herbe odorante entre toutes pour les Grecs, en tout cas dans le latin *fumus*, vapeur, fumée, dans l'autel à encens dionysiaque que les Grecs appelaient *θυμέλη*, dans l'encensoir qu'ils nommaient *θυμιάτηριον*, *θυίσκη*, ou *θύστηριον*², dans l'offrande d'encens qu'on a vu appelé *θύσθλα* à Kos. Si *θυτήρ* chez les tragiques et *θύστας* en Crète ont pris le sens général de sacrificateur, ces rapprochements suffisent à établir qu'ils sont à l'origine les « fumeurs, les encenseurs ». Est-ce aussi dans ce sens qu'il faut interpréter les noms des prêtresses dionysiaques, *θύστάδες* ou *θυίαδες*? Tout ce qu'on sait de ces compagnes de Dionysos indique qu'il vaut mieux, pour expliquer leur nom, se reporter au sens primitif de *θύω*, *θύσσομαι*, ce sens de « ce qui s'élance impétueusement » dont ébullition ou fumée ne sont que des applications spéciales. Les *Thyiades* ou *Thystades* sont les « bondissantes »³, celles qui, imitant les bonds des renardes ou des cavales, des chèvres ou des biches dont elles portent les dépouilles, dansent autour de Dionysos, le fils de *Thyôné*. Ainsi, elles prennent naturellement place parmi les Ménades, les « furieuses » (de *μαίνεσθαι*, être en fureur), à côté des Klôdônes, les « tapageuses » (*κλώζειν* = *θορυβεῖν*) et des Mimalônes, les « échevelées »⁴.

1) Les deux vocables sont composés sur le même type, avec le même suffixe -μος. Dans *άνεμος*-*animus* on sait, en effet, que le radical est *an* qu'on retrouve dans *animal* « tout être qui respire », *anhelo*, respirer.

2) Hésychius : *Θυστηρίοις*, *θυμιατηρίοις*. On trouve de même, pour désigner un dème de l'Attique, les deux formes parallèles *Θυμοιτάδαι* et *Θυτάδαι*.

3) C'est l'explication adoptée par les anciens. Ainsi le scholiaste d'Apollonius de Rhodes, III, 755, traduit *θύω* par *όρμᾶν*, *κινεῖσθαι* et il rappelle que *θυίας* chez Eschyle désigne, non une suivante attitrée de Bacchus, mais une jeune fille prise du délire prophétique (*Septem*, 835) et se rapporte (*ibid.*, 498) à la fureur des combats. *Θυσῶν* est rendu par Hésychius *θηριώδως όρμων*. *Θυσῶν* et *Θύων* se trouvent comme noms d'hommes en Attique.

4) Voir l'article *Mimallon* de Tümpel dans le *Lexikon* de Roscher. On peut

Dans leurs danses furieuses, on a vu que, dès l'époque d'Homère, les Thyades tenaient en main des *θύσθλα*. On ne conçoit guère qu'on ait porté ainsi, à travers monts et forêts, des torches enflammées, des encensoirs ou des vases prêts pour la libation. Il ne peut s'agir que de branchages. Surprises par le roi thrace Lykourgos qui les menace de sa terrible *bouplêx*, les compagnes de Dionysos fuient sans songer à se défendre, jetant même à terre, dans leur terreur, leur seule arme défensive. Si l'on adopte cette interprétation, les *thystla* — et par suite les *thyrsos* qui leur ont succédé — apparaîtront comme étant à l'origine des branches qui doivent leur nom à l'agitation qui leur est imprimée, que cette agitation soit due aux vents qui les font frémir sur les arbres ou aux Thyades qui les en ont arrachées.



Nous avons maintenant reconnu que les thyrses sont, à l'origine, des branches et que leur emploi par les suivantes de Dionysos a commencé en Thrace. Pouvons-nous aller plus loin et déterminer à quel arbre les thyrses ont été empruntés?

Sous la forme la plus ancienne que fournissent les vases peints, le thyrses paraît un arbuste non encore dépouillé ou une branche ramifiée. La partie inférieure s'élargit en tronc; ce tronc, ou plutôt cette branche maîtresse, est, de loin en loin, interrompu par des nœuds; deux ou trois paires de rameaux s'en détachent; ces rameaux sont indiqués par un trait médian flanqué de part et d'autre de petits points oblongs simulant des feuilles; ces mêmes feuilles garnissent l'extrémité de la branche. Parfois les rameaux feuillus ne se détachent que d'un seul et même point; parfois aussi les feuilles du sommet,

rappeler que le même sens reparait dans le nom de certains compagnons de Dionysos, tels les *Sauadai* (de *σάειν*, sauter; cf. les Saliens, de *salire*, qu'une tradition rapproche des Saiens de Samothrace), peut-être aussi les Silènes (de *σίω* et de *ληνός*, le saut du pressoir?).

... la lierre espacées, se groupent en un bouquet touffu¹.
 ... évoque celle des pommes de pin. Or, on sait que
 ... en forme de *pigna* — en grec *κῶνος* — est l'un
 des éléments qui ont le plus constamment caractérisé le
 thyrses artificiel; un auteur de l'*Anthologie*² parle du *κωνοφόρος*
θύρσος et les lexicographes donnent *κῶνος* et *κωνοφόροι* comme
 équivalents de *θύρσος* et *θύρσοφόροι*³. On a généralement considéré
 que cette pomme de pin n'était sur les thyrses qu'une adjonc-
 tion d'époque hellénistique; on l'aurait placée au sommet de
 l'emblème du dieu de la vigne parce que le vin se mélange en
 Grèce avec de la térébenthine ou la sève résineuse d'un autre
 conifère⁴; on l'y aurait maintenue parce que, à cette époque de
 syncrétisme, Attis, dont le pin est l'arbre favori, se confondit
 avec le dieu tutélaire des pampres⁵. Sans doute ces deux
 raisons ont-elles contribué à faire donner au sommet du
 thyrses l'aspect d'une pomme de pin et le thyrses n'adopte-t-il
 régulièrement ce couronnement coniforme qu'à partir de
 l'époque alexandrine. Mais il semble que la curiosité des

1) Cf. un alabastron à fig. noires où quatre Ménades brandissent ce thyrses,
Catalogue of Vases in B. M., II, B 669, pl. VII. Thyrses semblable sur des vases
 à fig. rouges : un cratère d'Euxithéos (Hartwig, *Meisterschalen*, p. 81; *Vases*
du Louvre, 633, pl. 91), une coupe (Pottier, G 68, pl. 96). Voir les autres réfé-
 rences dans mon art. *Thyrsus*. La description d'un tableau où Dionysos tient
 une branche de pin est donnée par Philostrate, *Imag.*, I, 17.

2) Phalaikos, *Anth. Pal.*, IV, 165.

3) Hésychius et Suidas, s. v.

4) C'est ce qu'ont soutenu notamment Chateaubriand, Walpole (*Memoirs*,
 p. 605), Fellows (*Lycia*, p. 117 éd. allemande), d'après leur expérience de
 voyageurs et Welcker en se fondant sur Plutarque. Le même Plutarque indique
 aussi qu'on croyait de son temps que le lierre était dionysiaque parce que,
 trempé dans le vin, il favorisait l'ivresse, *Propos de table*, III, 2.

5) Inutile de reproduire ici les références sur ce syncrétisme entre Dionysos,
 Sabazios, Attis et Osiris. On les trouvera aisément dans le Roscher et le Gruppe.
 Je remarquerai seulement que l'influence du culte du pin, émanant des adora-
 teurs d'Attis-Sabazios, a été assez forte pour faire adopter dans les rites
 isiaques, comme sépulture pour l'effigie d'Osiris, le pin inconnu en Égypte
 (Firmicus Maternus, 27, 1), alors que son *étreiké* était d'ordinaire en cèdre (cf.
 K. Sethe, *Aeg. Zeitschrift*, 1908, p. 10). C'est par là que s'explique le chapi-
 teau isiaque à *pignae* cité plus bas, p. 31.

Alexandrins n'ait fait ici, comme si souvent, que remettre en vogue une vieille coutume ou un rite oublié.

Dans un pays de grandes forêts¹ comme la Thrace, le pin avec sa verdure éternelle a dû être de bonne heure un des arbres les plus vénérés. La nymphe Pitys ne passait-elle pas pour avoir préféré à Pan, Borée le roi sauvage de Thrace ? C'est ce qui, lorsque le pin fut devenu l'emblème attitré de l'Attis Phrygien — Alcée appelle déjà la Phrygie « mère des pins » —, explique l'extraordinaire diffusion de ses *Dendrophori* dans les régions balkaniques. La vénération de Dionysos a des racines trop profondes en Thrace pour ne s'y être pas assimilée celle du pin. Son culte est comme tout imprégné de phytolâtrie : le lierre est à ce point sa marque distinctive que ses fidèles, en Thrace, se tatouent de son image et que, par tout le monde gréco-romain, ils font graver une de ses feuilles sur leur tombe comme signe et gage de résurrection². Si Dionysos n'est adoré à notre connaissance sous le nom de *Kissos* « lierre » qu'à Acharnai en Attique, il est probable qu'il y avait été introduit par les envahisseurs thraces des ix^e ou viii^e siècle — les mêmes qui, avec Eumolpos, introduisirent Dionysos à Eleusis — ces Thraces dont des rois s'appelaient *Kisseus* et la fille de l'un d'eux, Hécube, *Kisséis*, et qui ornaient de lierre leurs boucliers et leurs casques³.

Si Sabazios, cette variété de Dionysos qui est plus spécialement thraco-phrygienne, doit sans doute son nom à l'orge dont il personnifie la liqueur fermentée⁴, Dionysos a

1) Cf. P. Perdrizet, outre son ouvrage cité *Cultes et Mythes du Pangee* (voir sur cette question mon c. r. *RHR*, 1911, II) *Rev. Et. Anc.* 1910, p. 217 et *Bull. Corr. Hell.* 1911, p. 111. Les femmes Thraces se tatouaient même de petites images de cerfs; cf. Wolters, *Hermes*, 1903, p. 265.

2) Pline, XVI, 144. Selon Plutarque, *Quaest. rom.* 112, avant l'invention du vin, les Bacchantes auraient obtenu leur ivresse en mordillant du lierre (cf. *Symp.*, III, 2) et on enterrait les morts sur des rameaux de vigne (*Lac. Inst.*, 18; cf. *Ath. Mitt.* XVIII, 184). Le lierre se serait appelé aussi θύαξ à en croire Nonnos VII, 13.

3) J'ai indiqué ici même dans le c.-r. de l'ouvrage cité de Perdrizet pourquoi je ne croyais pas devoir me rallier aux réserves qu'il a formulées sur cette théorie autrefois développée par Fr. Lenormant et brillamment reprise par Jane Harrison.

pu déjà devenir dieu du vin en Thrace, au pays du « bon vin d'Ismaros ». Il incarna l'esprit d'autres plantes qui n'ont pas eu la même fortune ; ainsi, une inscription déjà citée de Salonique nous apprend qu'on adorait, dans la région, Dionysos sous le nom du *Prinophoros*, « porteur du chêne vert »¹, alors qu'à Philippes il est aussi connu comme *Dryophoros*. Ce texte peut faire hésiter à reconnaître toujours un pin dans l'arbuste que les céramistes donnent à Dionysos avant que le thyrses artificiel ne se fût imposé à leurs tableaux dionysiaques. Mais il est de fait que, sur des vases et sur des monnaies qui se rapportent à la Thrace du VI^e et du V^e siècle, c'est un sapin entier ou réduit à une seule branche ramifiée qu'on voit entre les mains des Centaures ou des Satyres, compagnons de Dionysos plus ou moins dégagés de leur forme chevaline primitive. Une autre divinité agreste qui entra dans son cycle non sans conserver dans les campagnes le rôle qui avait été d'abord celui du dieu de la vigne, Pan, avait communément son idole taillée dans un pin ou placée sous un pin dont les feuilles formaient la couronne de ses suppliants².

En même temps, nous savons que l'association du pin avec Dionysos fut connue de bonne heure en Grèce : à Corinthe — qui donnait une couronne de pin aux vainqueurs des *Isthmia* — il paraît y avoir eu une idole très ancienne du dieu taillée dans un tronc de pin et barbouillée de rouge³ ; si l'on en croit un passage des *Bacchantes*⁴, elles auraient porté du temps d'Euri-

1) Il ne peut s'agir que de Dionysos puisque la prêtresse est dite *Θυσά* — thyade — et *εὐία*-éviennne, celle qui pousse le cri dionysiaque : *εὐοέ* ou *euoi*. A Magnésie, c'est dans un platane qu'apparaît une idole de Dionysos, *Ath. Mit.*, 1890, 331.

2) Voir les art. *Centauri* et *Satyri* du *Dict des Ant.*, et, pour ce qui est dit ici de Pan, relire *Daphnis et Chloé*.

3) Pausanias, II, 2, 5 avec la note de Frazer, t. III, p. 10 et 22.

4) Eur., *Bacch.*, 1063 (pour le pin ordinaire, *πίτυς*), 109 (pour un autre genre de pin et le chêne, *δρυὸς ἢ ἐλάτας κλάδοις*). L'île de Chios aurait reçu le nom de Pityoussa parce qu'elle était consacrée à Dionysos, Plin., V, 136. En retour, les Galles d'Attis-Cybèle auraient porté parfois le thyrses si l'on en croit l'épithète de *φιλοθυρσοί* qui leur est donnée *PLG.*, III⁴, 727.

pide des branches de pin dans les triétés béotiennes et l'on sait que, dans les *Propos de table* de Plutarque, l'une des questions posées est : « Pourquoi est-ce que le pin est consacré à Poséidon et à Dionysos ? » Il invoque pour Dionysos les raisons d'ordre vinicole auxquelles on a fait allusion : que la vigne produirait un vin plus doux là où pousse le pin, que la résine sert à bonifier et à conserver le vin.

En vérité, dès lors, la véritable raison de la faveur qu'on voit accordée aux images de la pomme de pin, ce sont les idées mystiques de fécondité et de résurrection qui s'y attachent : c'est pourquoi on donne à des fontaines la forme de *pignae* gigantesques¹, on les dispose autour de médaillons funéraires², on les associe à des *uræus* sur des chapiteaux isiaques³. Si ce sont là des causes secondaires qui ont contribué à la vogue du thyrses cônophore, la raison première tient toute dans ce fait que le culte du pin était l'un de ceux que Dionysos avait absorbés en Thrace ; c'étaient des branches de pin que ses fidèles y brandissaient en son honneur sous le nom de *thystla* ou de *thyrsoi* ; quand ces thyrses descendirent en Grèce avec le culte du Dionysos thrace ils avaient conservé cette forme première, déjà enguirlandée sans doute de lierre et de pampres.

*
* *

Ni la vigne ni le lierre, trop flexibles, ne se prêtent à être portés comme des rameaux ; leurs feuilles semblent faites au

1) Sur la *pigna* du Vatican et les fontaines semblables, cf. W. Amelung, *Die Skulpturen des Vatikan*, I, p. 900 et J. Strzygowski, *Der Dom zu Aachen*, p. 26. Peut-être doit-on expliquer par un symbolisme semblable la présence de la *pigna* au haut de la *stylis* d'un navire. Aux références de mon art. *STYLIS* du *Dict. des Ant.* ajoutez Schreiber, *Hellenistische Reliefbilder*, pl. XXIII a où la *stylis* à *pigna* est croisée avec un thyrses à *pigna*.

2) Cf. E. Strong, *Journal of Roman Studies*, 1911, pl. IV. Rappelons aussi que sur des reliefs de Samothrace (Louvre, n. 968) Hermès conduisant les Chârités tient à la main un court bâton noueux terminé par une *pigna*.

3) Cf. P. Gusman, *L'art décoratif à Rome*, I, pl. 30.

contraire pour enguirlander. Le thyrses pouvait donc être enrichi de tout ce que le lierre et la vigne conféraient de vertu dionysiaque sans cesser d'être, essentiellement, une branche de pin. Il n'en fut plus de même quand il rencontra le *narthex* et voulut se l'assimiler à son tour. Le *narthex* consistait en un long roseau; — il peut atteindre 3 à 4 m. avec nœuds régulièrement espacés et longues feuilles retombantes qui partent de ces nœuds; — il ne pouvait que jouer le rôle de hampe ou de support; il ne pouvait donc faire partie du thyrses qu'en dépossédant le pin de la place qu'il avait longtemps occupée. Cette dépossession paraît avoir été chose faite au milieu du v^e s., lorsque nous voyons à Athènes le thyrses à la fois recevoir droit de cité au théâtre, et prendre entre les mains des céramistes cette forme artificielle où la hampe est formée d'un roseau qui, au lieu de porter ses feuilles propres, est ornée de celles de la vigne ou du lierre; du pin, il ne resta que la *pigna* terminale réintroduite, comme on l'a vu, à l'époque hellénistique.

Comment et pourquoi le *narthex* s'est-il ainsi substitué au pin dans le thyrses? Les textes vont nous permettre d'expliquer cette transformation que les vases peints font constater.

I. Les anciens ont souvent confondu le thyrses avec le *narthex*. Il suffit de parcourir les *Bacchantes* pour voir que les deux termes sont employés indifféremment¹; au dire d'un scholiaste d'Euripide elles portent ἀντὶ κλάδων, en guise de rameaux, θύρσους ἥτοι νάρθηκας². Dans toute la littérature postérieure jusqu'aux *Dionysiaques* de Nonnos³ on se sert des deux mots comme synonymes.

II. Ils ont cependant conscience que le *narthex* est, par lui-même, différent du thyrses. Ainsi, quand Euripide veut montrer les Bacchantes jetant des flammes ce n'est pas au sommet du thyrses qu'il les fait paraître, mais πεύκας ἐκ νάρθηκος

1) Comparez, par exemple, les vers 188 et 251, 704 et 706.

2) Schol. ad Or., 1492.

3) Pourtant il arrive à Nonnos aussi de distinguer νάρθηξ et θύρσος, ainsi, l, 11.

(147). Il pense vraiment ici au roseau qui était éminemment propre à porter le feu¹ et Nonnos (VII, 354) montre Zeus brandissant le thyrses enguirlandé de lierre tandis qu'il s'appuie sur le πυρτοφόρος νάρθηξ. Le culte paraît avoir maintenu une distinction entre ce roseau et le thyrses artificiel. Dans les fêtes qui commémoraient le triomphe de Bacchus aux Indes, — toutes postérieures à Alexandre — Athénée montre les fidèles portant d'abord des thyrses au lieu de lances, puis des narthex et des flambeaux².

III. Ils ont vaguement conscience que le thyrses est antérieur au narthex, que celui-ci en est une transformation. C'est du moins ce qu'on peut conclure du scholiaste d'Euripide d'après lequel le roseau appelé νάρθηξ, employé par les paysans pour faire des haies, aurait été appelé d'abord θύρσος et devrait son nom nouveau à son emploi pour fustiger les enfants³.

IV. Ils savent que le narthex a été, indépendamment du thyrses, consacré à Dionysos. C'est ce qu'affirment Diodore, Plutarque et Pline. Mais l'explication qu'ils en donnent ne peut que faire sourire. Celle de Pline comprend une véritable pétition de principe : après nous avoir dit que l'âne est le seul animal qui ait du goût pour la fêrule malgré l'*assa fatida* qu'elle contient, il conclut *qua de causa id animal*

1) Tournefort a parfaitement expliqué le phénomène : « le creux de la tige du *nartheca* (le nom du narthex en grec moderne) est rempli d'une moëlle blanche qui, étant bien sèche, prend feu tout comme la mèche ; ce feu s'y conserve parfaitement bien et ne consume que peu à peu la moëlle sans endommager l'écorce : ce qui fait qu'on se sert de cette plante pour porter du feu d'un lieu à un autre... Suivant les apparences, Prométhée se servit de moëlle de fêrule au lieu de mèche et apprit aux hommes à conserver le feu dans les tiges de cette plante. (*Voyage du Levant*, éd. 1718, I, p. 93).

2) Athénée, XIV, p. 631 A : ἔχουσι θύρσους ἀντὶ δοράτων, προϊένται δὲ ἐπ' ἀλλήλους καὶ νάρθηκας καὶ λαμπάδας φέρουσιν.

3) Schol., ad Or., 1492 : νάρθηξ γοῦν ἐτυμολογεῖται παρὰ τὸ τοὺς νεαροὺς θήγειν. Inutile d'avertir que cette étymologie est absurde. Mais elle a pu s'appuyer sur le fait que la fêrule servait aux maîtres d'école comme les verges. Cf. P. Paris, *Fervla*, dans le *Dictionnaire des Antiquités*.

*Libero patri adsignatur et ferula*¹. Selon Diodore² et Plutarque³, pour éviter que, dans les fumées de l'ivresse, les fidèles de Bacchus ne se fissent avec des bâtons des blessures parfois mortelles, le dieu aurait ordonné qu'au lieu de bâtons de bois ils ne se servissent plus que de cannes de jonc.

L'explication doit se chercher dans la seule légende et l'unique rite qui nous aient été transmis relativement au narthex. La légende est celle de Prométhée dérobant le feu céleste dans une tige de fêrûle et prenant soin d'agiter le roseau pour que l'élément divin ne s'y éteigne pas⁴. Elle repose sans doute sur le fait que la fêrûle, une fois vidée de sa moelle blanchâtre, devient un bois aussi sec que léger, très propre à donner des étincelles par frottement ; muni de sa moelle, il peut conserver le feu comme une étoupe. Ce fut sans doute un des plus anciens moyens d'obtenir et de transmettre le feu que l'humanité ait connus en Grèce.

Le rite est celui qu'atteste ce proverbe qu'on cite en rapport avec les mystères d'Éleusis :

Ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βákχοι δὲ τε παῦροι⁵.

1) Pline, XXIV, 1, 1. Il semble même dire que la fêrûle était un poison pour tous animaux autres que l'âne ; l'animal qui porte Dionysos est seul à l'abri de son action. C'est toujours l'application du *similia similibus*, un des principes fondamentaux en hiérologie.

2) Diodore, IV, 4.

3) Plutarque, *Quaest. Symp.*, VII, p. 714 f. C'est aussi pour éviter les accidents que les danseurs de pyrrhique auraient abandonné la lance pour la fêrûle, Athénée, XIV, 631 A. et, dans une bataille pour rire, on voit Cyrus armer les deux partis de fêrûles (Xenophon, *Cyrop.*, II, 3, 17).

4) Hésiode, *Op. et dies*, 52 ; *Theog.*, 597 ; Pline, VII, 56-7 ; Nicandre, *Alexiph.*, 273. Cf. Lenz, *op. cit.*, p. 563 ; Murr, *Die Pflanzenwelt in der griech. Mythologie*, 1896, p. 231. P. Paris, art. FERULA du *Dictionnaire des Antiquités*. Tous, à la suite d'Ad. Kuhn (*Die Herabkunft des Feuer*, 1859), font venir la fêrûle des Indes ; elle porterait le nom de *Pramantha* lorsqu'elle grésille et se recroqueville comme la foudre dont elle est l'image.

5) Sur ce dicton, connu surtout par un passage du *Phédon*, 69 c. Plutarque, *adv. Col.* p. 1007 E, et l'*Anthologie*, X, 106, cf. Leutsch, *Paroemiographi graeci*, II, p. 128 et Rohde, *Psyche*, II^e, p. 32. On vient de trouver dans la région de Tomara en Lydie le nom de ναρθηκοφόρος donné à deux morts sur la stèle que leur élève la σπεῖρα dionysiaque dont ils faisaient partie, Keil-Premerstein, *Epigr. Reise in Lydien*, II, n. 152 (de 198 ap.) et 158 (de 165).

Les passages où il est employé montrent qu'il faut l'entendre : « beaucoup portent les signes extérieurs (ici : de la dévotion) qui n'ont pas les réalités (ici : de la foi)¹ ». Βάκχος ne désigne pas ici l'emblème, sans doute une sorte de faisceau garni de pin ou de lierre, que les mystes d'Éleusis portaient à la main. Xénophane en parle déjà : ἐστᾶσιν ἐλάτης βάκχοι πυκινὸν περὶ δῶμα « autour de l'édifice solide en pin se dressent les *bakchoi*² ». Il désigne les mystes eux-mêmes ; pour être *bakchos*, il fallait sans doute avoir atteint un certain degré d'initiation ; on n'était proclamé tel — peut-être à l'origine ne recevait-on l'emblème divin que le nom désigne — que lorsqu'on s'était vraiment montré digne de connaître tous les mystères et d'être inspiré des dieux ; tout le monde, au contraire, pouvait venir aux fêtes d'Éleusis en portant le narthex.

A quel moment, dans les Éleusinies, la foule a-t-elle pu se mettre en marche, chaque fidèle tenant un emblème qu'on a pu appeler *ναρθήξ*? On n'en connaît qu'un ; la grande procession du 20 Boédromion, quand le peuple en masse accompagnait *Iakchos* d'Athènes à Éleusis. On sait que ceux qui prenaient part à la procession devaient, couronnés de myrte, tenir un long flambeau à l'instar de l'image d'*Iakchos* qu'on portait en tête, également couronnée de myrte et le flambeau à la main³. N'est-il pas vraisemblable que tous ne portaient pas

1) « Ce qui veut dire, explique Érasme en ses *Adages*, que bien des hommes ont plus de réputation que de vertu. Ne sont pas, en effet, bons théologiens tous ceux qui portent bonnet de docteur. Ne sont pas poètes tous ceux qui en prennent le titre... Ne sont pas moines tous ceux qui ont le capuchon... Ne sont ni rois tous ceux qui exigent la couronne, ni évêques tous ceux qui ont crosse et mitre, ni papes tous ceux dont la tiare signale la sainteté... Ce n'est, comme dit Plutarque, ni le manteau ni la barbe qui font le philosophe ».

2) Xenophanes, fr. 17 de Diels, *Vorsokratiker*, cf. Hésychius, s. v. βακχᾶν et βακχεῖον. Cf. Lenormant, art. BACCHOS et p. 570 de l'art. ELEUSINIA. Je ne puis rechercher ici l'étymologie si discutée de *Bakchos* ; mais le fait que ce mot a survécu pour désigner un bâton, des faisceaux, permettrait de le rapprocher de βακτήριον, *baculum*, bâton. Ce serait aussi un mot thrace si l'on en croit le βακτοριχοῦσα qui figure entre autres mots barbares qu'Aristophane met dans la bouche du Triballe des *Oiseaux* (v. 1629).

3) Voir pour ceci comme pour l'ensemble des faits auxquels je me réfère dans ce passage l'article *Eleusinia* de Lenormant dans le *Dictionnaire des Antiquités*

des flambeaux réels véritablement allumés? C'eût été en plein jour, un spectacle étrange; bien plus, un spectacle singulièrement dangereux. Aussi croirais-je volontiers que, seuls, le *iakchagogos* qui dirigeait toute la procession et ses quelques acolytes portaient les flambeaux mystiques, *μυστικοὶ δαίδες*, dont parlent des inscriptions¹; tous les autres auraient tenu une de ces fêrues dans laquelle Prométhée avait apporté le feu aux mortels et qui, on l'a vu, pouvaient, entre les mains des Bacchantes, être transformés en flambeaux: sans doute cet embrasement avait-il lieu à un moment de la cérémonie.

Les fêrues ne présentaient pas seulement cet avantage au point de vue de la sécurité; elles devaient être autrement économiques que des flambeaux si l'on en juge par l'abondance avec laquelle elles poussent encore sur la baie de Phalère. Qu'elles aient eu un rôle dans les mystères d'Eleusis, cela ne résulte pas uniquement de ce proverbe avec l'exégèse que nous avons proposée; le *narthex* est cité parmi les objets sacrés contenus dans la ciste mystique²; on y voit bien des branches de lierre — sans doute les *bakchoi* qu'on a mentionnés — mais ni thyrses ni pampres. Je ne crois donc pas que ce soit avec le Dionysos de l'Orphisme du v^e siècle et comme son emblème que le *narthex* soit entré dans la ciste d'Eleusis et ait passé aux mains de ses fidèles. Son introduction a pu se faire avant l'arrivée de ce Dionysos thyrsophore; on pourrait l'expliquer de deux manières.

D'une part, si le *narthex* figurait parmi les *ἱερὰ*, on peut rappeler qu'au sanctuaire de Déméter et Koré qui dépendait du Kabirion de Thèbes, Déméter passait pour avoir fait à

et les mémoires de P. Foucart (*Ac. des Inscr.*, 1904 et 1911). Tout ce que les découvertes épigraphiques ont permis de rectifier ou de préciser depuis est réuni par Pringsheim, *Beitraege zur Geschichte des eleusinischen Kultes*, 1906. Ce qu'il dit, p. 16, pour *bakchos* ne me paraît, d'ailleurs, pas tout à fait exact.

1) *IG.*, III, 172, 1393.

2) Ils sont énumérés par Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, II, p. 19, éd. Potter. Le thyrses se voit associé à la ciste sur les monnaies d'Amisos, Priapos, Téos, Lébédos, etc.

Prométhée, qui y était donné pour l'un des Kabires, un cadeau mystérieux; ce don que Pausanias n'ose dévoiler¹ ne serait-ce pas celui du roseau du feu et la légende ne se serait-elle pas transmise à Éleusis? L'autre hypothèse attribuerait l'introduction du narthex aux Petites Éleusinies, où le grand rôle était joué par Iakchos-Bakhos qui paraît avoir été une forme du Dionysos thrace plus anciennement établie en Attique². On sait que ces fêtes se célébraient en anthestérion comme une suite et un pendant aux Anthestéries; c'est à cette époque, en février, que le narthex pousse avec le plus d'abondance sur le bord de la mer³. Or, à la cérémonie essentielle des Anthestéries, le mariage mystique de la femme de l'archonte roi avec Dionysos, des femmes déguisées en Nymphes et en Bacchantes formaient le cortège de la *baslinna*. Ne seraient-ce pas elles qui auraient introduit le roseau dans le culte attique de Dionysos⁴?

A l'appui de cette hypothèse on pourrait faire remarquer

1) Pausanias, IX, 25, 5. Remarquons aussi que le thyrses paraît aux mains des fidèles qui dansent à la façon des Bacchants et des Bacchantes sur les vases du Kabirion, *Ath. Mitt.*, 1888, pl. X.

2) Entre autres indices d'origine thrace que présente Iakchos se trouve précisément le flambeau qui le caractérise comme il caractérise l'Artémis thrace, Bendis ou Hécate. Celle-ci porte généralement cette douche torche que Nonnos donne à ses Bacchantes en précisant qu'elle est en pin (*Dion.*, IX, 108, XLVII, 28). On voit associées au thyrses Koré sur les monnaies de Sestos et Artémis sur celles d'Abydos, déesses ordinairement figurées avec le flambeau (*B. M. Thrace*, 199, 45; *Troas*, 6, 50).

3) En même temps que les jujubiers dits aujourd'hui *tsitsiphiès*. Ceux-ci ont pu jouer aussi un rôle dans la fête puisqu'on sait qu'à Attaleia on célébrait à la même époque une *πανήγυρις τοῦ ζιζύφου* (Wilhelm, *Beitr. z. Inschriftenkunde*, § 169).

4) Remarquons à l'appui de cette conjecture que les Petites Éleusinies passaient pour avoir été fondées afin de pouvoir initier Héraklès. Il avait demandé l'initiation, mais, à titre d'étranger, il ne pouvait l'obtenir à Éleusis. C'est pour le contenter que les Athéniens auraient imaginé les Mystères d'Agrai qui pouvaient être conférés à tout le monde. D'autre part, la *ferula opopanax*, qui pousse surtout en Béotie était dite « panacée d'Héraklès » (Dioscor., III, 48), et les monnaies thébaines au type d'Héraklès portent au revers le thyrses et la massue (*B. M. Central Greece*, p. 86). Si les Petits Mystères avaient eu la *ferula* pour emblème, tandis que pour les Grands il fallait ou avoir le *bakchos* ou être *bakchos*, ce serait encore une façon de rendre compte du proverbe.

que le culte de Dionysos aux Petites Eleusinies et aux Anthestéries paraît avoir été organisé sous les Pisistratides quand l'Orphisme de Pythagore et d'Onomacrite était à son apogée. On sait, d'une part, que cet Orphisme a exercé une grande action sur la légende de Prométhée; d'autre part, on constate sur les vases apuliens que ce n'est pas un thyrses artificiel à hampe de roseau qui y est donné à Dionysos et à son cortège; c'est un narthex tout entier avec son panicule ou ses ombelles et ses longues feuilles retombantes. Or, les fêrûles abondent sur les côtes méridionales de la Grande Grèce et c'est là que l'Orphisme pythagoricien a eu ses capitales. Ne peut-on supposer que c'est là que se sera élaborée la légende du roseau du feu et de là que le caractère sacré du narthex aura pénétré en Attique? Quand le Dionysos des Thyades passa de Delphes à Athènes¹, il y aurait trouvé le narthex déjà en honneur dans les cultes plus anciens de Dionysos : les deux emblèmes se seraient unis pour former le thyrses artificiel tandis que, dans l'Italie du Sud, le caractère sacré qui s'attachait à la fêrûle était tel qu'elle restait encore au iv^e s. le seul emblème que ses céramistes mettaient entre les mains de Dionysos.

*
* *

Ainsi, au milieu du v^e siècle, le thyrses artificiel paraît ainsi constitué : branche de pin ou, plutôt, tige de roseau pour la hampe, feuilles de vigne ou de lierre comme ornement, groupées parfois au sommet de façon à simuler une pomme de pin, tels sont ses éléments. En même temps que sa forme subit ces transformations, son caractère est l'objet d'une évo-

1) Que ce culte orgiaque de Dionysos soit bien venu de Delphes à Athènes, c'est ce qu'établit le fait que, pour célébrer ses orgies triétériques, une troupe de femmes vient d'Athènes à Delphes : du θυσαριον, leur place de rassemblement, elles se répandent dans le Parnasse. Ce culte serait le moins ancien, celui qui s'introduisit en Attique par Eleuthérai et Eleusis au temps des Pisistratides; le plus ancien qui a pu venir, dès l'époque présumée de Thésée (xiii^e siècle), de la Béotie minyenne serait celui qui conserva son centre à Ikaria dans la Tétrapole (Cf. p. 2 n. 2).

lution qui en est la conséquence. Retraçons-la brièvement puisqu'elle a donné au thyrsé une signification religieuse qui n'est pas moins éloignée que sa forme de ce qu'elle fut à l'origine.

A l'origine, quand le culte des plantes était encore vivace¹, porter une branche de pin c'était, pour les adorateurs du pin, s'assurer la protection de la divinité qui se manifestait dans le pin. La même tribu qui rendait un culte au pin pouvait avoir un renard ou un faon comme *totem* animal : s'armer de la branche d'un pin mis en pièces, c'était autant se pénétrer de sa force que c'était absorber celle du renard ou du faon rituellement déchirés que se revêtir de leur peau, *bassara* ou *nébris*². Pour aucun des rameaux qui devinrent simple emblème d'un dieu cette signification n'est plus certaine que pour le pin puisqu'elle s'est perpétuée en pleine époque gréco-romaine dans le culte d'Attis : à l'équinoxe du printemps, au jour de l'*arbor intrat*, les Dendrophores n'apportaient-ils pas au temple du Palatin un pin coupé, couronné de violettes et garni de bandelettes, qu'on pleurait comme Attis mort ? Trois jours après, aux *Hilaria*, il renaissait dans la joie, au milieu de ces cérémonies tumultueuses, destinées à assurer ou à exciter la fécondité universelle, qui se déroulent partout autour des arbres de mai. Bien que les circonstances qui ont fixé au 25 décembre la *Natalis Solis* aient reculé ses réjouissances semblables jusqu'au lendemain du solstice d'hiver, le sapin de Noël ressort en partie à l'influence exercée sur le culte solaire par les dendrophores d'Attis-Sabazios, descendants

1) Il l'était certainement à l'époque égéenne. Dans toute la série des gemmes minoennes où l'on voit un homme arrachant un arbre ou en cassant les branches, je verrais une sorte de *diasparagmos* appliqué aux plantes. J'ai naguère indiqué ici que la légende thrace d'*Itus* « le saule » déchiré par les siens pouvait avoir été créée pour expliquer un pareil rite de phytolâtrie qu'on pratiquait encore mais qu'on ne comprenait plus. On sait combien ces déchirements rituels étaient pratiqués en Thrace ; rappelons Zagreus mis en pièces par les Titans thraces, Orphée par les Ménades, Lycurgue par ses chevaux.

2) Pour le développement des idées auxquelles on se rattache ici, voir Salomon Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, II, *La mort d'Orphée*.

que le culte de Dionysos aux Petites Eleusines et aux Anthestéries paraît avoir été organisé sous les Pisistratides quand l'Orphisme de Pythagore et d'Onomacrite était à son apogée. On sait, d'une part, que cet Orphisme a exercé une grande action sur la légende de Prométhée; d'autre part, on constate sur les vases apuliens que ce n'est pas un thyrses artificiel à hampe de roseau qui y est donné à Dionysos et à son cortège; c'est un narthex tout entier avec son panicule ou ses ombelles et ses longues feuilles retombantes. Or, les fêrûles abondent sur les côtes méridionales de la Grande Grèce et c'est là que l'Orphisme pythagoricien a eu ses capitales. Ne peut-on supposer que c'est là que se sera élaborée la légende du roseau du feu et de là que le caractère sacré du narthex aura pénétré en Attique? Quand le Dionysos des Thyades passa de Delphes à Athènes¹, il y aurait trouvé le narthex déjà en honneur dans les cultes plus anciens de Dionysos : les deux emblèmes se seraient unis pour former le thyrses artificiel tandis que, dans l'Italie du Sud, le caractère sacré qui s'attachait à la fêrûle était tel qu'elle restait encore au iv^e s. le seul emblème que ses céramistes mettaient entre les mains de Dionysos.

*
* *

Ainsi, au milieu du v^e siècle, le thyrses artificiel paraît ainsi constitué : branche de pin ou, plutôt, tige de roseau pour la hampe, feuilles de vigne ou de lierre comme ornement, groupées parfois au sommet de façon à simuler une pomme de pin, tels sont ses éléments. En même temps que sa forme subit ces transformations, son caractère est l'objet d'une évo-

1) Que ce culte orgiaque de Dionysos soit bien venu de Delphes à Athènes, c'est ce qu'établit le fait que, pour célébrer ses orgies triétériques, une troupe de femmes vient d'Athènes à Delphes : du θυσιον, leur place de rassemblement, elles se répandent dans le Parnasse. Ce culte serait le moins ancien, celui qui s'introduisit en Attique par Eleuthérai et Eleusis au temps des Pisistratides; le plus ancien qui a pu venir, dès l'époque présumée de Thésée (xiii^e siècle), de la Béotie minyenne serait celui qui conserva son centre à Ikaria dans la Tétrapole (Cf. p. 2 n. 2).

lution qui en est la conséquence. Retraçons-la brièvement puisqu'elle a donné au thyrses une signification religieuse qui n'est pas moins éloignée que sa forme de ce qu'elle fut à l'origine.

A l'origine, quand le culte des plantes était encore vivace¹, porter une branche de pin c'était, pour les adorateurs du pin, s'assurer la protection de la divinité qui se manifestait dans le pin. La même tribu qui rendait un culte au pin pouvait avoir un renard ou un faon comme *totem* animal : s'armer de la branche d'un pin mis en pièces, c'était autant se pénétrer de sa force que c'était absorber celle du renard ou du faon rituellement déchirés que se revêtir de leur peau, *bassara* ou *nébris*². Pour aucun des rameaux qui devinrent simple emblème d'un dieu cette signification n'est plus certaine que pour le pin puisqu'elle s'est perpétuée en pleine époque gréco-romaine dans le culte d'Attis : à l'équinoxe du printemps, au jour de l'*arbor intrat*, les Dendrophores n'apportaient-ils pas au temple du Palatin un pin coupé, couronné de violettes et garni de bandelettes, qu'on pleurait comme Attis mort ? Trois jours après, aux *Hilaria*, il renaissait dans la joie, au milieu de ces cérémonies tumultueuses, destinées à assurer ou à exciter la fécondité universelle, qui se déroulent partout autour des arbres de mai. Bien que les circonstances qui ont fixé au 25 décembre la *Natalis Solis* aient reculé ses réjouissances semblables jusqu'au lendemain du solstice d'hiver, le sapin de Noël ressort en partie à l'influence exercée sur le culte solaire par les dendrophores d'Attis-Sabazios, descendants

1) Il l'était certainement à l'époque égéenne. Dans toute la série des gemmes minoennes où l'on voit un homme arrachant un arbre ou en cassant les branches, je verrais une sorte de *diasparagmos* appliqué aux plantes. J'ai naguère indiqué ici que la légende thrace d'*Itus* « le saule » déchiré par les siens pouvait avoir été créée pour expliquer un pareil rite de phytolâtrie qu'on pratiquait encore mais qu'on ne comprenait plus. On sait combien ces déchirements rituels étaient pratiqués en Thrace ; rappelons Zagreus mis en pièces par les Titans thraces, Orphée par les Ménades, Lycurgue par ses chevaux.

2) Pour le développement des idées auxquelles on se rattache ici, voir Salomon Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, II, *La mort d'Orphée*.

des Thraco-Phrygiens qui vénéraient dans le pin l'éternelle jeunesse de la nature triomphant de la mort hivernale¹.

Aux arbres de Noël comme aux arbres de Mai et à toutes les cérémonies également destinées à stimuler les forces de vie chez la terre et chez l'homme, il est coutumier de voir les fidèles agiter des rameaux de l'arbre sacré et souvent s'en frapper dans des luttes simulées². C'est un pareil rite que l'on doit sans doute voir à l'origine de ces épisodes essentiels du culte dionysiaque où Thyades et Ménades parcourent en fureur les montagnes boisées, brandissant leurs thyrses et évoquant le dieu de la montagne, l'*Oribakchos*, par leurs clameurs : *évoé, saboé*. Ces scènes d'oribasienne sont pas les seules qui paraissent devoir s'expliquer ainsi ; celles où l'on voit des Satyres chèvre-pied ou des Silènes à queue de cheval, ithyphalliques, poursuivant ou enlevant des Bacchantes semblent devoir se rapporter au même rite ; on a vu que θυᾶν-θυάζειν signifiait « être en rut » aussi bien qu'« être en fureur ». Les récits des Grecs sur la licence effrénée des orgies thraces ; les monnaies du vi^e siècle de leurs colonies de Thasos ou de Lété³ où l'on voit, dans toute sa brutalité primitive, cette scène du Satyre enlevant la Ménade qui, édulcorée, resta l'un des motifs favoris des céramistes ; la réputation de lubricité même qui, de par les exagérations naturelles aux colons hellènes, est restée attachée au nom de leurs voisins indigènes, les Satres dont ils ont fait les Satyres, — tous ces traits semblent autant de déformations d'un rite orgiaque incompris : des danses lascives — comme la *sikinnis*

1) Il suffit de rappeler le mémoire bien connu d'Usener qu'on vient de rééditer, *Das Weihnachtsfest* (Bonn, 1911).

2) Pour la théorie générale sur les coups et batteries aux fêtes de la germination, je me rattache aux idées développées par Frazer, dans *The Golden Bough*.

3) Babelon, *Traité des monnaies grecques et romaines, Description*, I. Dans des fouilles récentes à Thasos nous avons retrouvé, sur la feuillure d'une des portes de la ville, un Satyre ithyphallique en fort relief, de grandeur naturelle, qui paraît avoir été le prototype du Satyre tel qu'il est figuré sur ces monnaies. Cf. Ch. Picard et A. Reinach, *Rapport sur les fouilles de Thasos*, dans *C. R. Acad. Inscr.*, 1912.

ou la *kordax* — entre Bacchants et Bacchantes avec poursuites et fuites simulées où les deux sexes s'attaquaient ou se défendaient en brandissant le rameau dionysiaque¹.

Tant qu'il consista en un jeune pin ou en une branche bien ramifiée du même arbre, le thyrses put servir comme tel d'arme défensive. Il rentre dans ce groupe d'armes primitives tirées des arbres qui, sans adjonction de métal, ont survécu à l'époque classique sous les espèces de la massue ou de la latte, du *pedum* ou de l'épieu. C'est d'un souvenir de ce rôle primitif qu'il faut sans doute voir la survivance dans l'habitude de porter le thyrses dans la main droite à la façon d'une arme et non dans la gauche comme la plupart des insignes religieux. Mais bientôt, avec le développement de l'armement, il sembla invraisemblable qu'une haste sans fer pût être une arme efficace ; cela parut plus invraisemblable encore quand, dans cette haste, la tige de roseau se fut substituée à la branche de pin et que les guirlandes de lierre et de pampres eurent achevé de lui faire perdre toute apparence

1) Rappelons seulement ici, en dehors des textes bien connus des *Bacchantes*, celui où Plutarque montre les compagnes de la reine Olympias, aux fêtes orgiaques, frappant de leurs thyrses tous les hommes qu'elles rencontraient (ἐξέπληττον, *Alex.* 2). Si Penthée et Orphée ont été déchirés par les Ménades, la poursuite qu'on faisait subir à ces servantes du dieu pouvait être également meurtrière ; il suffit de rappeler le rite des *Agrionia* d'Orchomène qui peut remonter au temps des Minyens et la légende de Dionysos sautant dans l'eau pour éviter la *boupléx* de Lycurgue ou même tué par la *harpé* de Persée (*Schol. Il.*, § 319 ; *Aug.*, *De civ. Dei*, XVII, 12). Quand on voit que ce sont toujours des héros d'origine thrace, Titans, Lycurgue, Persée, Penthée qui poursuivent Dionysos, peut-on se refuser à y reconnaître le souvenir du sacrifice périodique d'un dieu-totem ?

2) Dionysos répond à Penthée qui lui demande dans quelle main il doit prendre le thyrses : ἐν δεξιᾷ χερὶ ... αἰρεῖν νιν (*Eur.*, *Bacch.*, 941) et Nonnos, *Dion.*, XIV, 23 : θύρσον δεξιτερῇ κοῦφιζεν. On constate sur les monuments figurés que le thyrses est presque toujours tenu dans la droite. S'il l'est parfois dans la gauche, c'est que son caractère d'emblème religieux a prédominé. Il en est ainsi de la Nysa de la *pompé* de Callixène qui porte le thyrses ἐν τῇ ἀριστερᾷ (*Athénée*, p. 198 F.), du Bacchus trônant d'une peinture de Pompéi où le thyrses fait fonction de sceptre (fig. 716 de l'art. *Bacchus* du *Dict. des Antiquités*) ; du Liber des deniers qui commémorent la fondation du temple de Liber, Libera et Ceres à Rome (*Grueber. Coins of the Roman Republic*, I, 316).

guerrière. En même temps, l'Orphisme pythagoricien paraît avoir interdit à Dionysos et à ses fidèles le port d'armes sanglantes¹ : seul parmi les dieux, dans la Gigantomachie du trésor de Cnide, Dionysos ne paraît pas armé ; les lions de son char combattent pour lui². Comme les prêtres du Moyen-Age qui allaient à la guerre cuirassés et la massue en main, mais sans porter le fer interdit par l'Évangile, Dionysos, semble-t-il, pouvait avoir une armure défensive complète ; mais il ne devait pas frapper avec le fer. Aussi, même lorsqu'on le voit, sur les vases du v^e siècle, pour combattre les Géants s'armer de la cuirasse et du casque des hoplites, n'a-t-il que le thyrsé pour arme offensive³.

A cette contradiction de plus en plus apparente à mesure que le thyrsé s'éloignait de sa forme primitive, les Grecs ont donné deux solutions, selon qu'ils étaient dominés par l'esprit rationaliste ou par les tendances mystiques. Le rationalisme grec ne pouvait s'accoutumer à l'idée qu'une arme sans fer fût efficace. En même temps, les artistes, pour représenter l'action du thyrsé, étaient bien obligés de le faire brandir à

1) Cf. Eustathe, *Comm. in Dion. Perieg.*, p. 315, 7. La cause de cette interdiction semble être l'ancienneté même des rites dont l'Orphisme a été la théologie. Le *diasparagmos* de la victime sacrée, ce dépècement qui se fait avec les mains et les dents, reporte à l'époque antérieure aux armes de métal ; c'est sans doute pourquoi celles-ci n'y ont pas été admises.

2) Homolle, *Fouilles de Delphes*, IV, pl. XIII, si l'on reconnaît, avec Wolters, Dionysos et non Cybèle dans le personnage du char aux lions. On sait que le géant Rhoitos passait pour avoir été déchiré par le lion de Dionysos (Horace, *Odes*, II, 19, 24). Sur Dionysos dans cette frise, voir depuis : F. Courby, *Rev. arch.*, 1911, I, 197 et H. Lechat, *Rev. d. Et. Anc.*, 1909, p. 13 ; 1911, p. 123. Si l'on admet que Dionysos est le guerrier au casque cantharophore (en qui Lechat voit un géant) il aurait été armé en hoplite avec casque, cuirasse, bouclier et glaive. Sans entrer ici dans cette discussion, je dois dire que le porteur du casque cantharophore paraît être Dionysos puisque j'ai encore pu distinguer le début de son nom à côté du casque (Cf. *Rev. d. Et. grecques*, 1910, p. 387) et que j'admets la restitution d'Homolle avec les modifications de Courby sauf que son « Aphrodite au collier » me semble toujours plutôt une « Artémis tirant de l'arc », véritable pendant de l'« Athéna agitant l'égide ».

3) Pour cette affirmation et les faits que résume le paragraphe suivant voir les références dans mon art. *Thyrsvs*, notes.

la façon d'une arme : comme ils avaient quelque souvenir de son origine, ils le font le plus souvent manier suivant la guise d'une latte, ou même d'une massue quand certaines formes où le bouton terminal s'allonge en fuseau tandis que la hampe se raccourcit jusqu'à ne paraître plus qu'un manche donnent au thyrses l'apparence d'une massue. Quand la hampe est longue et que la couronne feuillue est ramassée en ovale ou en losange, l'aspect du thyrses devient celui d'une lance : aussi est-il naturel qu'on l'ait fait brandir à la façon d'une arme d'hast. Mais c'est surtout ainsi que l'esprit de logique des Grecs devait s'étonner à l'idée de faire jouer à une touffe de feuilles le rôle d'une pointe de fer. Pour échapper à ce qui leur semblait irrationnel, c'est souvent avec le pied élargi du thyrses qu'ils font frapper comme avec un talon de lance ; puis, ils placent un fer dans ce talon ; enfin, par une dernière évolution à laquelle l'art et la littérature ont eu également part, c'est dans le bouton même, plus ou moins dissimulée par ses feuilles, qu'on se décide à fixer une pointe. L'évolution qui résulte du rationalisme grec a donc abouti, à l'époque alexandrine, à la création du *θυρσέλαγχος*, le thyrses-lance qui est enregistré au nombre des armes des dieux¹. C'est avec cette arme véritable que Dionysos aurait conquis les Indes et, bien qu'au début on ait distingué le thyrses du *thyrsolongchos*, la confusion se fit bientôt. Ainsi, après avoir rappelé que les Lacédémoniens vénéraient une idole de Dionysos munie non d'un thyrses mais d'une lance, Macrobe demande : *sed, cum thyrsus tenet, quid aliud quam latens telum gerit, cujus mucro hedera lambente protegitur*², question qui atteste que le thyrses, à son époque, ne se présentait plus à l'esprit que sous la forme d'une lance à la pointe enveloppée de lierre.

A cette évolution du thyrses vers une arme d'hast s'oppose celle qui, sous l'empire des tendances mystiques dont l'Orphisme fut l'expression, allait en faire d'abord une baguette

1) Strabon, I, 19.

2) Macrobe, *Sat.* I, 19.

magique, puis un simple symbole de prospérité. A l'époque alexandrine, lorsque se développa, sur le modèle de celle d'Alexandre, l'histoire de la conquête des Indes par Dionysos, le rationalisme obligea, on l'a vu, de donner au dieu et à ses compagnons une arme véritable, le *thyrsolongchos*. Mais, au temps où l'Orphisme influait sur les *Théogonies*, de celle d'Hésiode à celle d'Épiménide, c'est par la vertu magique qui s'échappait des attributs du dieu qu'on explique leur puissance irrésistible : dans la Gigantomachie, son lierre même et ses pampres, qui étouffent les géants de leurs sarments et de leurs vrilles crochues¹, ne sont pas moins redoutables que son thyrses ou son flambeau. Une terreur panique s'empare des Taulantiens de Galauros quand les jeunes filles macédoniennes se précipitent sur eux des montagnes, n'ayant pour casque que du lierre, pour lance que le thyrses². Il suffit de rappeler les prodiges que l'hymne homérique prête déjà à Dionysos dans son triomphe sur les pirates tyrrhéniens. Euripide, dans les *Bacchantes*, a étendu à ses compagnes ses pouvoirs miraculeux : aucune armure ne résiste à leurs coups (v. 769, 798) ; de même qu'aucun fer ne les blesse (v. 761) ; on ne peut même les enchaîner car toutes les chaînes tombent à leur contact ou se métamorphosent en guirlandes de lierre (v. 445, 585)³.

Le thyrses n'a bientôt plus rien d'une arme meurtrière ; mais il est plus puissant que toutes les armes car le délire bacchique saisit tous ceux qu'il touche. C'est en les touchant

1) Voir la longue description de Nonnos au début de l. XLVIII des *Dionysiaques*.

2) Cet épisode est conté par Polyen, *Strat.*, IV, qui parle des Taulantiens de Galauros et par le Scholiaste de Perse, *Sat.*, I, 99 qui parle des Illyriens de *Calandrus*. Vainqueur parce que les ennemis avaient pris pour des guerriers les jeunes filles costumées en Bacchantes, le roi de Macédoine, Argaios, aurait élevé un temple à Dionysos Pseudanor et les jeunes Bacchantes auraient reçu alors en Macédoine le nom de Μιμχλλόνες (διὰ τὴν μίμησιν τῶν ἀνδρῶν) au lieu de celui de Κλώδωνες.

3) Plutarque a fort bien compris ce rôle magique du thyrses. Voir le passage des *Moralia*, p. 614 A qui commence ὥς γὰρ οἱ παρ' Εὐριπίδῃ Μαίναδες ἄνοπλοι καὶ ἀσίδηροι τοῖς θυρσαρίοις παίουσιν τοὺς ἐπιτιθεμένους τραυματίζουσιν, οὕτω..

de son thyrsé que le dieu des saintes ivresses, *Θυρσομανής* lui-même¹, pousse ses fidèles à l'extase ou à la furie ; il s'en sert comme d'un aiguillon pour presser leur troupe frénétique ; aussi Nonnos appelle-t-il souvent *κέτυρον* le thyrsé que Lucrèce qualifie d'*acer*² et Horace de *gravis*³ ; Ovide parle des femmes que le dieu *thyrsos concitat*⁴ et, comme les Grecs appelaient *νυμφόληπτοι* certains possédés, ils nommaient *θυρσοπλήγες* certains épileptiques⁵.

En même temps que le thyrsé prenait une valeur magique, les doctrines orphiques et les mystères d'Éleusis où elles avaient contribué à le faire entrer avaient fait à Dionysos une grande place dans les croyances funéraires et les rites cathartiques. Le thyrsé a dû suivre cette évolution et prendre une valeur analogue à celle du caducée : c'est ainsi, du moins, qu'on doit, semble-t-il, expliquer que le thyrsé paraisse dans la main du Zeus Philios arcadien, qui, comme Zeus Meilichios⁶, est plutôt un Dispatér qu'un Jupiter, ainsi que dans celle d'une des compagnes étrusques de Dispatér, Vanth, déesse des morts⁷. Vanth répond en Étrurie à la Koré-Perséphone à qui la tradition orphique unit Dionysos libérateur, *Lysios*, *Lyaïos* ou *Eleuthérios*, le dieu qui dégage les âmes de l'étreinte des misères de la vie et des affres de la mort ; cette union, admise à Éleusis, et le rôle que le rapt du feu par Prométhée pouvait jouer dans sa doctrine suffisent à expliquer que la fêrúle ait eu place parmi les *sacra* de la ciste mystique. Quand le thyrsé figure parmi les motifs qui décorent des

1) Euripide, *Phoen.*, 792; *Hymn. Orph.*, L, 8.

2) Lucrèce, I, 923.

3) Horace, *Carm.* II, 19,8 : *gravi metuende thyrsos*. Il est précisément question de la crainte religieuse qu'inspire le thyrsé.

4) Ovide, *Fasti*, III, 764; *Ars amat.*, III, 710.

5) Hésychius : *Θυρσοπλήγες* · οἱ ἐν τοῖς βακχείοις ἐνθεαζόμενοι θύρσω.

6) Pausanias, VIII, 31, 2, nous apprend que Polyclète avait fait pour Mégalo polis une image de ce dieu avec des traits de Dionysos, notamment un thyrsé au bout duquel, pour rappeler qu'il s'agissait d'un Zeus, un aigle était placé.

7) Sur trois urnes d'Orvieto, *Mon. d. Inst.*, X, pl. 4-5. Sur Vanth, cf. Muller-Deecke, *Die Etrusker*, II, p. 110.

urnes ou des sarcophages¹ ou qu'il est placé entre les mains du mort², cela ne signifie pas seulement, comme la feuille de lierre, que le mort a été initié aux mystères dionysiaques, c'est aussi comme un gage qu'il retrouvera dans l'autre monde tous les plaisirs de la vie.

Grâce à la nature des plaisirs bacchiques, le thyrses s'est si bien associé à toutes les idées de joie et d'abondance qu'il n'y a rien d'étonnant à lui voir jouer, en même temps que son rôle magique et cathartique, le rôle d'un symbole de prospérité tel qu'est la *cornucopia*. Sa puissance magique et sa vertu fécondante y ont contribué : le thyrses des Bacchantes ne fait-il pas jaillir du roc des sources d'eau et de vin, ne transforme-t-il pas en lait ou en miel l'eau des rivières ou la sève des arbres³? une fontaine de Messénie ne devait-elle pas son nom de *Dionysias* au coup de thyrses par lequel le dieu l'avait fait sourdre⁴? Source de fécondité et de joie, emblème de prospérité et de succès qui, dès le v^e s., est donné parfois à Niké, le thyrses, à l'époque hellénistique, a tout naturellement passé des mains de Dionysos et de ses compagnons, Ménades ou Satyres, Pan ou Silène, non seulement aux personifications des désirs amoureux que Bacchus favorise, Éros et Pothos, et aux génies priapiques, transformations alexandrines des vieux Satyres ioniens, mais aux deux grandes déesses africaines de la fécondité que le syncrétisme unit à Dionysos, l'Isis d'Alexandrie et la Caelestis de Carthage. Les *Tyché* des capitales hellénistiques ont dû prendre parfois le thyrses comme attribut à côté de la corne d'abondance et du gouvernail ; c'est de ces figurations qu'ont dû s'inspirer ceux

1) Cf. Schroeder, *Studien zu den Grabdenkmälern d. röm. Kaiserzeit* (Bonner Jahrb. 1902) et W. Altmann, *Römische Grabaltäre*, 1905.

2) Outre un cippe de Zalutna, *CIL.*, III, 4315, von Papen *Der Thyrsos*, p. 39 cite un cratère étrusque inédit de Cornéto. Il faut aussi rappeler cette série de vases apuliens qui paraissent représenter une scène de courtisane dans la vie élyséenne, cf. *Ausonia*, IV, 1909, p. 144 et 151.

3) Euripide, *Bacch.*, 704, 710.

4) Pausanias, IV, 36, 7.

qui, jusqu'à la fin de l'Empire, mettent le thyrsé aux mains de *Roma*¹.

*
* *

Quand le thyrsé a fini par n'être plus qu'un symbole de prospérité, sa forme a achevé de s'écarter de ses origines : la hampe, jadis l'essentiel, n'est plus qu'un support pour le lierre et ses baies, la vigne et ses pampres ; des pommes de pin garnissent les deux extrémités ; des rubans s'y enroulent en nœuds ou y flottent en bandelettes ; des pierreries même le constellent.

Pourtant, dans l'esprit populaire il semble qu'une vague conscience ait subsisté de ce que le thyrsé était à l'origine : un arbuste ébranché ou une branche dépouillée. On a vu que les gloses germaniques traduisent *tirsus-tursus* par tige ou tronc, bâton ou hampe. Ce fait permet d'expliquer que notre mot *torse* soit le dérivé lointain mais certain de *thyrsé*².

Au point de vue philologique rien de plus régulier. *Torse* paraît avoir été emprunté au xvi^e s. à l'italien *torso* ; *torso* vient de *tursus* comme *corso* de *cursus* et l'on sait que si *thyrsus* a été la transcription savante de θύρσος, *tursus* en a été l'adaptation populaire. Si *torse* n'avait pas été un emprunt littéraire, le mot eût sans doute été *tourse*, comme *bourse* vient de *bursa*-βύρσα et comme *crupta*-κρύπτα a donné l'ancien français *croûte* auquel le dérivé italien *grotta* a fait substituer

1) Pour les textes et monuments qui donnent le thyrsé à ces différentes divinités voir THYRSVS, notes. Je rappelle seulement que, au II^e s. av., la valeur propre de θύρσος était oubliée dans l'Orient grec puisque c'est de ce nom que les auteurs de II *Macch.* 70, 7 et du livre de Judith se servent pour désigner, le second les rameaux de palmier que Judith et ses compagnes portent pour fêter la mort d'Holopherne, le premier cette gerbe faite de palmier, de myrte et de roseau, le *lulab*, qu'on portait en procession à la fête des Tabernacles. Josèphe appelle une fois le *lulab*, εἰρεσιώνη (*Arch.*, III, 10), une autre fois θύρσος (XIII, 5) ; Plutarque, qui voit dans toute la fête la preuve que Jahvéh-Sabaoth n'est autre que Dionysos Sabazios, l'appelle θυρσοφορία (*Quaest. Symp.*, IV, 6, 2).

2) Cette dérivation est admise par Littré et par Hatzfeld et Darmesteter dans leurs *Dictionnaires* ; j'y renvoie pour les références ainsi qu'au *Dictionnaire du vieux français* de Godefroy.

grotte au xvi^e s. De *tursus* l'ancien français avait, de même, tiré directement *trous*, *tros*, *tors* ; le sens de ces mots a survécu dans *trognon* qui en paraît dérivé ; on disait un *trou de chou*, comme nous disons un *trognon de chou*, pour désigner la tige du chou débarrassée de ses feuilles — on se rappelle que les anciens employaient déjà *thyrsus* dans ce sens — et *trousser* désignerait proprement « relever en trognon, dépouiller ». Ces faits laissent entrevoir la filière sémantique qui mène de *thyrsus* à torse.

Le thyrses est un tronc dépouillé de sa ramure, un arbuste ébranché et étêté. Qu'est-ce que le torse sinon un tronc humain — ne dit-on pas tronc pour torse ? — dépouillé de sa membrure, ce qui reste d'un être vivant si on le suppose démembré et décapité ? L'assimilation entre le règne animal et le règne végétal qui s'est produite pour tronc se présente si naturellement à l'esprit qu'il n'y a rien de surprenant à ce que thyrses ait abouti à torse. On aurait pu induire de son dérivé moderne le sens primitif de thyrses et l'on s'étonne seulement que les anciens n'aient pas songé à une comparaison qui pouvait prêter à des images gracieuses ; souvent, dans leurs peintures, la tête enguirlandée du thyrses se penche comme une fleur trop lourde pour une tige flexible. Peut-être l'idée a-t-elle traversé l'esprit d'un des derniers poètes de l'antiquité, Nonnos, dans trois vers de cette allégorie recherchée, d'un goût encore si alexandrin, la lutte de Dionysos avec Palléné symbolisant celle de la vigne contre la pointe rocheuse de la Thrace que l'on appelle Pallène : « Et le dieu, ayant saisi la charmante jeune fille, enchaînée dans l'entrelacement irrésistible de ses bras, il la soulève, comme il l'eût fait d'un thyrses, et la tient toute ployée et comme arrondie sur son épaule¹ ».

ADOLPHE REINACH.

1) Nonnos, *Dion.*, XLVIII 142-4 : Καὶ θεὸς ἀντιτύπῳ περιδέσμιον ἄμματι χειρῶν παρθενικὴν ἐροέσσαν ἔλων, ἅτε θύρσον αἰείρων, | δόχμιον ἀμφιέλκτον ἐκούφισεν ὑψόθεν ὤμου. Homère ne fait-il pas déjà comparer par Ulysse Nausikaa à un jeune palmier ? — Sur Nonnos, cf. en dernier lieu P. Friedlaender, *Hermes*, 1912, p. 40-59.

L'ANNEAU DE POLYCRATE

ESSAI SUR L'ORIGINE LITURGIQUE DU THÈME DE L'ANNEAU JETÉ
A LA MER ET RETROUVÉ DANS LE VENTRE D'UN POISSON

Le thème de l'anneau de Polycrate est connu de tous. Nous en avons plusieurs versions dont voici la plus récente. « Polycrate de Samos, tyran respecté, qui commandait aux îles et aux côtes voisines, reconnaissant lui-même que son bonheur était excessif, crut l'expier assez en sacrifiant volontairement une seule pierre précieuse. Il voulait par là se mettre en règle avec l'inconstance de la Fortune, et par cet unique chagrin croyait se racheter suffisamment de l'envie de la déesse. Inquiet d'un bonheur continu, il s'embarque et en haute mer, jette son anneau dans les flots. Mais un poisson d'une grosseur merveilleuse, et pour cela dévolu au roi, avala cette bague comme si c'était un aliment, et présage sinistre le rendit dans la cuisine du prince par la main de la Fortune traîtresse. Il paraît que cette pierre était une sardoine ; si l'on en croit les dires, c'est celle qu'on montre à Rome dans le temple de la Concorde. Elle a été donnée par Livie Augusta, elle est enfermée dans une corne d'or Cette pierre est intacte et sans ciselure » ¹.

Après examen des récits de ce type, que nous avons pu recueillir, nous avons été amené à les classer en trois catégories d'inégale importance². La première, de beaucoup la moins nombreuse, se rattache à un rite d'un caractère archaïque extrêmement accentué.

1) Pline, *HN*, XXXVII, 2, 4, éd. Littré, II, 537-538.

2) On a réuni à plusieurs reprises un certain nombre de variantes du thème de Polycrate; William Jones, *Finger King Lore*, Londres, 1870, in-8°. Anonyme, *Die Sage vom Ring des Polykrates*, dans *Grenzboten*, Leipzig, 1876, gd in-8°, IV, 481-491 [Inv. 22591-139]. A. Maury, *Croyances et légendes du M. A.*, 1896, in-8°, p. 276-277. R. Köhler, *Kleinere Schriften*, Berlin, 1900, in-8°, II, 209 note 1 (pure bibliographie). M. S. Reinach est le seul qui ait tenté une explication d'un certain nombre de ces sortes de récits; cf. *Le mariage avec la mer* dans *Cultes, Mythes et Religions*, II, 206-219.

I. — L'ORDALIE DE L'ADULTÈRE.

D'après une légende écossaise fort célèbre, une femme avait laissé tomber son anneau conjugal dans la Clyde ; son époux s'imaginant qu'elle l'avait donné à quelque amant en conçut un violent accès de jalousie. La femme innocente alla se jeter aux pieds de saint Kentigern (ou Mungo), évêque de Glasgow (13 janvier, vi^e siècle) pour le supplier de rendre manifeste sa fidélité et, sur la prière du saint prélat, un saumon rapporta du fond des eaux, l'anneau perdu. C'est en mémoire de cette légende que, depuis l'évêque Wishart sous Edouard II, la ville de Glasgow et plusieurs de ses évêques ont porté dans leurs armoiries des saumons, l'anneau dans la gueule¹.

Ce récit n'est évidemment qu'un arrangement et un adoucissement d'une version plus ancienne et singulièrement plus caractéristique.

« La femme du roi Rodéric, entraînée par sa passion adultère pour un chevalier de la cour de son mari, eut la faiblesse de lui abandonner l'anneau qu'elle tenait du roi. Rodéric étant allé à la chasse avec ce chevalier, et tous deux s'étant reposés au bord de la Clyde pendant la grande chaleur du jour, le chevalier s'endormit, et pendant son sommeil il étendit involontairement la main. Le roi vit à son doigt l'anneau qu'il avait donné à la reine, comme gage de son grand amour. Il eut grand'peine à ne pas tuer le chevalier sur place, mais il sut rester maître de lui-même et se contenta de lui enlever l'anneau du doigt pour le jeter à l'eau sans éveiller le coupable. Puis, revenu à la ville, il demanda à la reine son anneau, et comme elle ne pouvait le produire, il la fit jeter en prison pour être conduite à la mort. Elle obtint un délai de trois jours, et après avoir en vain fait demander l'anneau au chevalier, elle eut recours à la protection de l'évêque Kentigern. Ce bon pasteur avait tout su ou tout deviné : la bague trouvée dans le ventre d'un saumon qu'il avait fait pêcher dans la Clyde, était entre ses mains. Il l'envoya à la reine qui put ainsi la montrer à son mari et échapper au châtimement qui l'attendait. Rodéric lui demanda même pardon à genoux de ses soupçons et offrit de punir ses accusateurs. Elle

1) Ch. Louandre, *L'Épopée des animaux* dans *Revue des Deux Mondes*, 1854, p. 319. R. P. Cahier, *Caractéristiques*, I, 694. A. Maury, *Croyances et Légendes du M. A.*, 1896, in-8°, p. 377, note 2.

l'en détourna, et alla aussitôt s'accuser elle-même auprès de Kentigern qui lui fit passer le reste de sa vie dans la pénitence' ».

Ce récit se rapporte vraisemblablement à une ordalie de l'adultère. Rodéric en jetant l'anneau dans le fleuve n'a pas cédé à un simple mouvement de douleur, mais il a tenté une épreuve.

Un chevalier passant près d'une villa entendit les cris d'une femme en travail d'enfant et grâce à son habileté dans les sciences occultes reconnut que l'enfant qui venait alors au monde était destinée à devenir sa femme; mais il résolut d'éluder sa destinée. Lorsque cette enfant fut en âge de se marier, le chevalier la conduisit sur les bords de la mer avec l'intention de l'y précipiter; mais il fléchit et, jetant dans la mer l'anneau qui lui servait de sceau, il défendit à cette jeune fille de le revoir sous peine de mort avant d'avoir recouvré cet anneau. La jeune fille entra alors comme cuisinière dans une famille noble, et un certain jour qu'elle préparait une morue pour le dîner, elle trouva l'anneau dans le poisson. Elle le porta au chevalier sir John Berry, car tel était son nom, et devint sa femme. Les armes des Berry portent un poisson et dans le chef droit un anneau en souvenir de cette légende¹.

Cette histoire est évidemment beaucoup plus ancienne que Miss Elton de Stratford, plus tard Lady Berry (1696). Ce n'est que l'adaptation d'une ancienne ballade².

Tout le début du récit est une invention tardive bien postérieure au conte primitif; la seconde partie nous reporte à une époque beaucoup plus ancienne alors que l'ordalie de l'anneau, comme un adoucissement, fut substituée à la précipitation dans un fleuve ou dans la mer. Il est probable que dans une version plus ancienne de l'histoire de Rodéric le

1) Comte de Montalembert, *Les moines d'Occident*, 1868, in-8°, III, 330-331. — Cf. ASS. Januar., I, 830, J. B. Bagatta, *Admiranda*, I, 307, n° 3.

2) E. C. Brewer, *A Dictionary of Miracles*, Londres, 1884, in-8°, p. 142. — Thomas Moule, *The Heraldry of fish, Notices of the principal families bearing fish in their arms*, Londres, 1842, in-8°, p. 127 [Inv., V, 47276]. Plusieurs autres familles nobles portaient dans leurs armoiries des poissons avec des anneaux dans la gueule, images qui se rapportent sans doute à des légendes semblables. Telles sont les familles Hamilton of Haggs et Sprottie. La famille bavaroise des Proy von Findelstein porte un bras habillé d'azur tenant un poisson avec un anneau d'or dans la gueule.

3) Th. Moule, *Heraldry of Fish*, Londres, 1842, in-8°, 127. Cf. C. J. Dawson Ingledeu, *Ballads and songs of Yorkshire*, 1860, p. 193, où l'on trouvera la Ballade de The Cruel Knight and the fortunate farmer's daughter, qui roule précisément sur ce même thème.

roi avait conduit le chevalier sur les bords de la Clyde dans l'intention de l'y précipiter.

Avec le temps, la précipitation violente a été remplacée par l'obligation pour l'accusé de plonger lui-même dans l'eau afin de retrouver l'anneau ou de trouver des gens courageux pour le faire à sa place.

Le conte suivant a été recueilli chez les Kamaoniens, peuplade voisine de l'Himalaya : « Une péri, qui est devenue la femme d'un prince chassé du palais de son père, va un jour se laver la tête dans un fleuve. A quelque distance de là se trouvait une ville bâtie sur le bord de ce fleuve. Le fils du roi du pays, étant allé se baigner, trouve dans l'eau un cheveu de la péri, long de quarante-quatre coudées. Il dit à son père qu'il veut épouser la femme qui a de tels cheveux. Le roi envoie un de ses serviteurs qui parvient à enlever la péri. Le prince, mari de la péri, entre au service de ce roi, ainsi qu'une grenouille et un serpent, ses obligés, qui, par reconnaissance l'accompagnent, la première sous la forme d'un brahmane, l'autre sous la forme d'un barbier. Pour se débarrasser du prince, le roi, d'après le conseil d'un des serviteurs, laisse tomber son anneau dans une rivière et ordonne au jeune homme de le repêcher ; sinon il lui enverra une balle dans la tête. Alors le brahmane reprend sa forme de grenouille, plonge dans l'eau et appelle les autres grenouilles qui arrivent avec leur roi, ainsi que le roi des poissons et ses sujets. Ils retrouvent l'anneau et la grenouille le rapporte au prince ¹ ».

Par un renversement barbare c'est le roi coupable de rapt et d'adultère qui soumet le mari dépouillé à l'ordalie de la précipitation. Mais le trait est juste, dans les sociétés primitives l'ordalie est la seule ressource du faible. La forme du conte est d'autant plus curieuse qu'il semble en référer à un temps où le sujet de l'ordalie devait se précipiter lui-même pour en retirer l'anneau du fond des eaux. Ce double caractère archaïque évoque le cas de Thésée.

La nef de Minos voguait vers la Crète, portant sept jeunes gens et sept jeunes filles livrées par Athènes, le roi séduit par l'éclatante blancheur de la vierge Eriboia voulut la caresser. Mais Thésée accourt indigné. Il flétrit un si lâche outrage et justifie son intervention en disant que si Minos est fils de Zeus, il est, lui, né de Poséidon. Désormais il s'est substitué à Eriboia. Il doit prouver qu'il est de souche divine : il est le premier à le déclarer, et propose à son adversaire un

1) E. Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, II, 303.

duel au miracle. — Ça, dit-il, déployons la force de nos bras : advienne ce que Dieu jugera. — Minos accepte. Il prie Zeus de le reconnaître pour fils par un signe manifeste. Zeus répond par un coup de tonnerre. C'est au tour de Thésée de montrer qu'il est protégé par celui qu'il appelle son père. Son adversaire jette un anneau dans les flots : qu'il aille le chercher dans la profondeur des demeures paternelles ! Il n'hésite pas ; il ne fait pas même de prière : il s'élance et la mer le recouvre. Cependant que le navire repart à toutes voiles et que les compagnons du héros pleurent sa perte, lui, porté par des dauphins, pénètre dans le palais de Poséidon. Il voit les Néréides, il s'approche d'Amphitrite. La déesse l'enveloppe d'un voile de pourpre et lui met sur la tête sa propre couronne. Il peut remonter à la surface : il a de quoi confondre quiconque oserait le traiter d'imposteur ¹.

Dans cette version de Bacchylide, le poète nous parle bien du jet de l'anneau dans la mer, mais ne nous dit pas s'il fut retrouvé. Hygin précise qu'il fut rapporté par Thésée ². Le voile et la couronne sont des témoins surrogatoires du succès de l'épreuve.

Est-ce là encore une ordalie ? Nul doute. Il n'est pas rare chez les Grecs « qu'une jeune fille s'offre à l'ordalie pour échapper à la poursuite d'un ravisseur, pour sauver son honneur d'une passion brutale. Elle est bien connue, cette histoire de la vierge qui, requise d'amour, sur le point d'être violentée par un roi, se précipite dans la mer : c'est l'histoire de la Crétoise Britomartis-Dictynna. C'est le geste d'une jeune fille qui accepte l'alternative de mourir ou de se rendre intangible » ³. Thésée n'a fait que se substituer à la vierge poursuivie par Minos.

Toute cette première série de récits s'interprète donc parfaitement par l'ordalie et précisément par l'ordalie de l'adultère.

II. DU JET DE L'ANNEAU POUR CONNAÎTRE LA DURÉE D'UNE PÉNITENCE, D'UNE SUSPENSE OU D'UN INTERDIT :

La seconde catégorie de contes est de beaucoup la plus nombreuse. Il

1) *Bacchyl.*, XVII. Cf. G. Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, 1904, in-8°, p. 44-45, et C. Robert, *Theseus und Meleagros bei Bakchylides* dans *l'Hermes*, XXXIII (1898), p. 132-147.

2) Hygin, *Poet. Astron.*, II, 5.

3) G. Glotz, *Études sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*, 1906, in-12, p. 78.

s'agit toujours d'une consultation divine, mais l'objet en est un peu différent et la clef se substitue parfois à l'anneau ¹.

Saint Egwin, évêque de Worcester², pour se punir de la vie mondaine qu'il avait menée à la cour dans sa jeunesse, s'était mis les fers aux pieds avec un cadenas dont il avait jeté la clef à la mer, comme engagement à rester ainsi garrotté jusqu'à la mort. Mais tandis qu'il revenait en vaisseau d'un pèlerinage fait à Rome dans cet état, des gens de l'équipage prirent un gros poisson dans le ventre duquel la clef fut retrouvée. Le saint voyant là un signe de la volonté divine qui anticipait le terme de sa pénitence, se dégagea des chaînes dont il s'était chargé volontairement ³.

Saint Arnould (ou Arnulf), évêque de Metz (18 juillet 1640) aurait jeté son anneau dans la Moselle étant encore laïque, disant : Je ne tiendrai pas mes fautes pour effacées devant Dieu s'il ne me fait recouvrer cet anneau. Or, à quelques années de là, comme il était devenu évêque, son cuisinier retrouva cet anneau dans les entrailles d'un poisson. Arnould connut ainsi que ses péchés lui étaient pardonnés ⁴.

Dans ces deux premiers récits l'anneau a incontestablement été jeté dans l'eau afin de consulter la volonté divine sur la durée et l'acceptation d'une pénitence volontaire. Les histoires suivantes se compliquent

1) Cette substitution est d'ailleurs fort naturelle : Les anciens employaient des anneaux à clefs. Daremberg, *v° annulus*, I, 295, fig. 349. De même les chrétiens. En Hollande on a trouvé des *annuli ad claves* datant du Haut Empire. Licetus, *De Anulis Antiquis*, Utini, 1645, in-12, pl. n° 2 à 8. Boldetti en rencontra dans les catacombes, *Osservazioni sopra i cimeteri cristiani*, Roma, 1720, in-f°, p. 506, n° 36 et 37. De bonne heure ce fut l'usage à Rome d'enfermer de la limaille des chaînes de Saint Pierre dans de petits reliquaires ayant la forme de clefs. S. Grégoire le Grand en parle plusieurs fois dans ses lettres et l'on suppose qu'il s'agissait précisément de bagues-clefs. H. Leclercq, *v° Anneaux* dans Cabrol, *Dict. d'Arch. Chrét.*, I, 2208, n° XI. Il était tout indiqué que l'on se servît de semblables reliquaires dans une épreuve religieuse.

2) (11 janvier 720). J. B. Bagatta, *Admiranda*, I, 307, n° 1, d'après S. Brithwald (archev. de Cantorbery), *Life of S. Egwin*.

3) R. P. Cahier, *Caractéristiques*, II, 693-94. Le R. P. Cahier y voit un récit symbolique « une manière de faire entendre au spectateur que les regrets des saints furent bénis du ciel ».

4) Longueval, *Hist. de l'Eglise gallicane*, liv. IX, A, 625. Vincent de Beauvais, *Myroir Histor.* XXIII, 75. Baillet, *Les vies des Saints*, in-8°, VIII, 507, R. P. Cahier, *Caractéristiques*, II, 694. Edm. Leblant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, I, 628 ss. P. Saintyves, *Les Saints successeurs des Dieux*, p. 134-136] et les références rassemblées.

d'un élément nouveau. Les saints évêques qui en sont les héros, en même temps qu'ils jettent leurs anneaux dans la mer abandonnent leur siège épiscopal.

Un enfant étant mort sans avoir reçu le Saint Chrême, le bienheureux Maurille (13 sept., v^e siècle) en accusa son incurie et résolut pour expier cette négligence d'abandonner sa patrie et ses compatriotes. « Il s'arracha secrètement à ce sanctuaire de reliques dont s'enorgueillissait la sainte Église d'Angers. Arrivé à la mer, par la clémence de la divine et toute puissante Providence, il écrivit le jour de son passage sur une pierre et s'empressa de s'embarquer. Après avoir gagné le large, il se demanda comment il se faisait qu'il eût emporté les clefs des reliques. L'ennemi du genre humain voulant accabler le saint homme fit en sorte qu'il les laissa tomber par mégarde dans la mer. On dit qu'alors Maurille s'écria tout en pleurs — l'événement montra la vérité de ses paroles — : « Si je ne mérite pas de recouvrer ces clefs, jamais je ne retournerai dans la patrie et dans la ville que je quitte ». Il passa la mer, changea de vêtements pour rester inconnu et se présenta à un prince en s'offrant à le servir comme jardinier...

« Cependant le peuple d'Angers privé du pasteur qu'il avait autrefois reçu du ciel, fut frappé d'une grande épouvante. Il était menacé dans de fréquentes visions, il était bien souvent averti de se mettre à la recherche de son évêque. Si Maurille n'était pas retrouvé et rendu à son église, la ville d'Angers devait être incessamment détruite. Toute la noblesse du pays et une foule immense de peuple se réunirent ensemble. On rendit un décret déléguant quatre personnages d'une foi et d'une vertu éprouvées pour entreprendre le voyage de recherche nécessaire. Les frais en furent votés et les élus reçurent l'ordre de ne pas revenir avant d'avoir trouvé le patron de la ville.

« Exécutant leur mandat et s'y tenant avec scrupule, ils explorèrent les villes, les châteaux et les bourgs. Après avoir parcouru à peu près toute l'Europe, ils revinrent la septième année dans les provinces de la Gaule sans avoir rencontré celui qu'ils cherchaient. Enfin, conduits par la Providence, ils arrivèrent hâtivement en Bretagne, dans un port de la mer océane afin d'aller chercher au delà celui qu'ils n'avaient pas rejoint sur le continent. En attendant sur le rivage le bateau qui devait les transporter, ils trouvèrent le caillou sur lequel le prélat avait écrit : « Par ici passa Maurille, évêque des Andécaves ». Ravis de cette découverte, ils s'embarquent avec confiance. Ils n'étaient pas encore bien éloignés du rivage — un vent doux et favorable les conduisait. —

qu'un immense poisson se lance du fond de la mer sur leur navire. Ils rendent grâce à Dieu, l'ouvrent et lui voient dans les entrailles les clefs que Maurille avaient perdues. Alors il se persuadèrent que le vaisseau qui portait le saint prélat avait été submergé avec elles. On jeta les ancres, on s'arrêta. Les envoyés avaient d'autant plus grande envie de s'en retourner que les matelots eux-mêmes assuraient qu'il était mort dans un naufrage. La nuit suivante, par la grâce du Seigneur, chacun des envoyés eut la même vision : « Ne craignez pas, leur fut-il dit, ne cessez pas le voyage, sans aucun doute vous trouverez l'objet de vos désirs ».

« Le lendemain matin, chacun raconta aux autres ce qu'il avait vu et, tout à fait réconfortés, ils continuèrent leur entreprise avec entrain. Conduits par des anges ils se rendirent sans détour à la maison du prince chez lequel Maurille habitait. Aussitôt qu'ils entrèrent ils l'entendirent appeler. On lui disait d'accourir apporter de ces légumes dont le roi mangeait ordinairement. Ils regardèrent du côté où ils entendaient appeler et ils le virent qui venait sans retard. Ils le reconnurent, se prosternèrent à ses pieds en pleurant beaucoup, le supplièrent de retourner dans son église et dans sa cité pour en prévenir la ruine imminente.

« Ne pouvant se refuser à leurs larmes, frappé d'épouvante, pleurant, il commença par leur opposer des objections. « Je me suis engagé par vœu, leur dit-il, à ne jamais retourner dans ma patrie si je ne mérite de recouvrer les clefs que j'ai perdues ». Ils les lui montrèrent aussitôt et lui racontèrent par ordre tout leur voyage sur mer¹ ».

Saint Atilan (Attilanus), évêque de Zamora (5 oct., x^e siècle). On lui attribue la renonciation à son évêché et le jet de son anneau épiscopal dans le Douro parce que les ravages des Maures dans son diocèse avaient rendu ses soins inutiles. Plus tard, un poisson du fleuve fit retrouver cette bague et le saint homme y vit un avertissement divin qui le rappelait à son bercail².

« Dans la seconde moitié du ix^e siècle, on rédigea une légende de saint Ambroise, évêque de Cahors. Il fut, paraît-il, tellement impopu-

1) A. Houtin, *Les Origines de l'Église d'Angers. La légende de Saint René*, Laval, 1901, in-8°, p. 46-47. On retrouve cette histoire dans Vincent de Beauvais, *Speculum Histor.*, L. III, ch. 25. P. de Natalibus, Lib. VIII, ch. 75, ASS. Sept. IV. 67 sq. R. P. Cahier, *Caractéristiques*, I, 226.

2) *Espana Sagrada*, t. XIV, p. 339-349. R. P. Cahier, *Caractéristiques des saints*, II, 694.

laire qu'il résolut de quitter son siège. Il appela son archidiacre et lui dit : « Je m'en vais me retirer dans telle caverne, sur les bords du Lot et je m'attacherai au rocher avec une chaîne de fer dont voici la clef. Je jetterai la clef à l'eau et quand Dieu permettra qu'elle soit retrouvée, vous pourrez découvrir le lieu de ma retraite. » Il partit et ses diocésains, après un moment d'émotion lui donnèrent un successeur. Trois ans plus tard, par la volonté de Dieu, un poisson avala la clef, fut pris, porté à la cuisine de l'évêché et on trouva la clef « *in ore ejus* ». L'archidiacre courut avertir saint Ambroise, en lui disant : « Seigneur, la clef vient d'être trouvée dans un poisson » et saint Ambroise, rempli du Saint Esprit, pleura de joie en priant et il dit : « Seigneur, notre Seigneur, que ton nom est admirable par toute la terre ! C'est ainsi, Seigneur, que tu exauces tous ceux qui espèrent en toi et que tu n'abandonnes pas ceux qui aiment ton nom ! etc. » Le peuple alla chercher Ambroise processionnellement, et, quand il fut tiré de sa retraite, son successeur lui dit : « Allez en paix où vous voudrez ». Le prélat fit le pèlerinage de Rome, revint par Bourges et mourut dans un village qui depuis s'appelle Saint-Ambroise-sur-Arnon (département du Cher). Cette légende a cela de très intéressant qu'on ne sait absolument rien autre chose de son héros ' ».

Nous trouvons encore un récit analogue dans Étienne de Bourbon *. Le héros est devenu cette fois tout à fait anonyme. Un évêque, accusé par une malheureuse dont il avait repoussé les avances amoureuses, voyant le trouble qui s'élève parmi les fidèles, se retire dans une caverne où il se fait enfermer à clef par son neveu. Celui-ci reçoit même l'ordre formel de jeter la clef dans un fleuve. Mais sept ans après la clef était retrouvée dans le ventre d'un poisson ; le neveu la reconnaît et révèle le secret de son oncle. Le chapitre se rend à la caverne pour y recueillir ses os afin de leur donner une sépulture honorable et retrouve vivant cet héroïque pénitent. L'évêque le reçoit avec joie et lui rend les pouvoirs pontificaux. Notre pénitent reproche à son neveu d'avoir trahi son secret, mais celui-ci en rejette la faute sur le poisson. Désormais tous ceux de son espèce (*lucius*) se virent interdites les rivières du diocèse.

Les deux premiers récits correspondent à la fois à une pénitence et à une suspension volontaire des fonctions épiscopales et le temps durant lequel la clef ou la bague demeure perdue détermine la durée de la suspension.

1) A. Houtin, *Les origines de l'Eglise d'Angers*, Laval, 1901, in-8°, p. 54.

2) A. Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon*, P., 1877, in-8°, p. 256-258.

Dans les deux derniers il s'agit de suspense censée volontaire, presque d'une déposition par le peuple. Dans les versions suivantes il s'agit d'une suspense des fonctions royales. Le premier récit nous vient de l'Orient.

D'après les Soubbas ou Sabéens, Salomon portait au doigt une bague que lui avait donnée Phtaïl et qu'il lui suffisait de frotter pour obtenir tout ce qu'il voulait. Il avait en outre un grand tapis qui le transportait, sans peine et en très peu de temps, là où il désirait se rendre et jusqu'au soleil même où il allait de temps en temps. Après s'être assis sur ce tapis avec les personnes dont il désirait être accompagné, il n'avait qu'à frotter sa bague et à donner un coup de baguette au tapis, celui-ci partait aussitôt comme l'éclair.

Un jour que Salomon entouré de sa cour montait sur son tapis, il fut pénétré d'un sentiment d'orgueil en pensant à sa grandeur et à la puissance dont il disposait. Aussitôt, le tapis céda et le roi prophète tomba avec tous les siens. Sa bague avait disparu du même coup et sa physionomie entièrement métamorphosée l'avait rendu méconnaissable à ses sujets. Ceux-ci crurent qu'il avait été enlevé par les anges. Pour lui, il dut s'engager au service d'un pêcheur.

Un an s'était passé depuis que Salomon était déchu, lorsqu'un jour ayant ouvert le ventre à un poisson qu'il venait de prendre, il y trouva sa fameuse bague. Il descendit aussitôt dans le fleuve, où il fit les ablutions rituelles, revint ensuite à terre, et adressa à Dieu une fervente prière, expression de son repentir. Dès qu'il eut fini sa prière, il frotta la bague qu'il avait déjà au doigt, et sa physionomie reprit instantanément ses traits royaux. Il rentra dans son palais et fut reçu avec la joie et les honneurs dus à son rang¹.

Le Koran fait allusion à cette tradition sémitique² qui fut extrêmement répandue en Orient. Nul doute qu'elle suppose une coutume analogue à la coutume chrétienne.

On raconte de saint Bennon, évêque de Meissen en Saxe (16 juin 1106), qu'il avait quitté son siège épiscopal, se rendant à Rome pour éviter la persécution de l'empereur Henri IV; il avait ordonné de jeter dans l'Elbe les clefs de sa cathédrale, lorsque Henri serait excommunié. A son retour, il les retrouva engagées dans les ouïes d'un poisson³.

1) N. Siouffi, *Étude sur la Religion des Soubbas ou Sabéens*, Paris, 1880, gd in-8°, p. 150-152.

2) *Koran*, ch. XXXVIII, 33-34.

3) A. SS. Jun. III, p. 150, 167, 178, 204. *Calendrier Benedic*, 16 juin. J. B. Bagatta, *Admiranda*, I, 309, n° 16.

Ici le caractère de l'ordalie est si net que le P. Cahier ne peut s'empêcher de dire à ce propos : « Ce signe devenu mystérieux pour nous autres modernes, indiquait pour les gens d'autrefois une sorte d'appel au jugement de Jésus-Christ, et une interruption des solennités ecclésiastiques par suite de quelque chose comme l'interdit » ¹.

Notre thème de l'anneau jeté et retrouvé dans le ventre d'un poisson a été adapté, d'autre part, à de véritables contes de fée.

Dans le conte basque intitulé « Le Cilice », l'ordalie pénitentielle n'est pas moins nette. Un fils s'étant chargé d'accomplir un vœu de sa mère se rend à Rome auprès du pape. Celui-ci lui déclare que sa mère doit faire pénitence si elle ne veut aller en enfer. Il lui propose de faire pénitence pour elle. Le pape le revêt d'un cilice et lui dit : Lorsque tu auras retrouvé la clef, la satisfaction sera complète. Il part, au bout de sept ans il arrive chez les siens et comme on ouvre un poisson pour le repas on retrouve la clef ².

Voici en abrégé le début du conte italien connu sous le nom de : La Belle Ostessina. Il y avait une fois une hôtesse, qui jalouse de la beauté de sa fille, ordonna à l'un de ses serviteurs de conduire l'*Ostessina* dans un bois et de la tuer et, afin d'être certaine de sa mort, de lui rapporter les habits, le cœur et les mains de sa fille. Le serviteur apitoyé ne la tua pas. La mère dut se contenter des preuves qu'il lui rapportait : le cœur d'un agneau et les habits de sa fille.

La pauvre enfant, restée seule dans la forêt, grelottait et sans doute allait périr quand une fée la recueillit et l'emmena dans son palais, après lui avoir recommandé de se défier de tous ceux qui pourraient en son absence venir rôder autour du logis.

La mère apprit par une sorcière que l'*Ostessina* n'était pas morte et vivait heureuse dans le palais de la bonne fée. Elle résolut de la faire mourir et sachant qu'elle aimait beaucoup les fleurs, elle envoya l'un de ses serviteurs crier sous les fenêtres du palais : « Qui veut des fleurs ? » La belle *Ostessina* en acheta, les respira et mourut du parfum de ces fleurs empoisonnées. La fée l'ayant ressuscitée, la gronda et lui fit promettre d'être plus obéissante.

Nouvel avis de la sorcière à la mère ; nouveau stratagème de celle-ci. Un de ses serviteurs, déguisé cette fois en pâtissier, alla crier des gâ-

1) R. P. Cahier, *Caractéristiques*, I, 227.

2) W. Webster, *Basque Legends*, Londres, 1879, in-8°, p. 206-209 [Z. Basque 452].

teaux près du palais de la fée. La belle Ostessina les acheta, les mangea et mourut empoisonnée. La fée rentre, la ressuscite encore et jure que ce sera la dernière fois.

La mère ayant appris par la sorcière que sa fille vivait toujours et qu'elle était tombée amoureuse d'un roi, pour l'avoir vu souvent passer sous les fenêtres du palais, lui envoya plusieurs de ses serviteurs grimes en ambassadeurs du prince et chargés de lui offrir une couronne et des vêtements royaux. Tout cela était empoisonné. La fille désobéissante se laissa encore une fois tromper et mourut.

La vieille fée cette fois ne la ressuscita pas, mais la plaça sur un riche catafalque entouré de cierges allumés, puis ayant fermé le palais à clef le transporta au loin, après quoi elle alla jeter la clef au fond de la mer où elle se précipita ensuite elle-même.

Le roi dont l'Ostessina était tombée amoureuse, avait été de son côté séduit par la jeune fille et se proposait de lui faire des aveux ; mais il ne retrouva plus le château. Les pêcheurs lui apportent un jour un gros poisson dans la gueule duquel il trouva une clef. Il lui sembla que ce devait être la clef d'un palais merveilleux et il la conserva. Enfin, trois ans plus tard, égaré dans une forêt, il se trouva précisément devant le palais où reposait la belle Ostessina. Il frappe, point de réponse ; il eut l'idée d'essayer sa clef qui allait parfaitement et, après avoir parcouru le château, il découvrit la morte et reconnut celle qu'il cherchait depuis si longtemps. Ayant voulu lui prendre son anneau pour emporter un souvenir d'elle, elle se réveilla ; ils s'épousèrent et eurent deux beaux enfants ¹.

Ce sommeil de trois ans correspond évidemment à une sorte de pénitence de même durée : la belle Ostessina expia sa triple désobéissance par la suppression de trois années de sa vie. La consultation par la clef conserve donc ici la même signification que dans les légendes hagiographiques précédentes ².

Le conte de la Belle aux cheveux d'or appartient à un type tout

1) Marc Monnier, *Les Contes populaires de l'Italie*, Paris, 1880, in-12, p. 341-351.

2) Si l'on tient compte de la seconde partie de l'histoire de la belle Ostessina, nul doute qu'elle ne se rattache au cycle de la Belle au Bois dormant. Dans les contes de ce cycle l'enlèvement de l'anneau rappelle l'héroïne à la vie. Cf. G. Paris, *L'anneau de la morte. Histoire d'une légende*, 1897, in-4°, p. 9, note 1.

différent et cependant nous y retrouvons encore notre trait. Les serviteurs d'un roi, jaloux de son favori, disent à leur maître que ce serviteur affectionné s'est vanté de pouvoir amener la Belle aux cheveux d'or. Il lui faut partir à sa recherche. Son parrain, qui n'est autre que le bon Dieu, le seconde, il ramène la Belle aux cheveux d'or. Le roi veut épouser cette belle créature, mais elle ne consentira point si l'on ne va pas chercher son père et sa mère. Le héros de notre conte doit y pourvoir. Son parrain le guide, il réussit. La Belle exige alors qu'on lui apporte sa clef et son anneau qu'elle a jetés dans la mer. Toujours poussé par ses serviteurs, le roi condamne le jeune garçon à les lui procurer. Son parrain lui dit : « Allons, viens avec moi sur le bord de la mer. Le premier pêcheur que nous verrons, nous lui demanderons son poisson, et, quand on ouvrira le poisson, on trouvera dedans l'anneau et la clef ». Tout arriva comme le parrain l'avait dit. — Enfin la Belle aux cheveux d'or demande que le jeune garçon soit pendu. On le conduit à l'échafaud, mais sur le conseil de son parrain il demande alors au roi comme grâce suprême, une prise de tabac, et la jette sur les assistants qui tombèrent tous morts, sauf la Belle aux cheveux d'or avec laquelle il se maria ¹.

Dans un conte portugais ², le parrain est saint Antoine et parmi les tâches impossibles et pourtant imposées, il faut aller retirer du fond de la mer l'anneau de la reine. Saint Antoine dit au page d'aller pêcher ; le premier poisson qu'il prendra, il l'ouvrira, et l'anneau sera dedans.

La Belle aux Clés d'or, recueilli par M. P. Sébillot à Saint-Cast (Haute Bretagne), est de la même famille que la Reine du Portugal ou la Belle aux Cheveux d'or ; mais, ici, le poisson est remplacé par une sorte de démon marin que le héros appelle et oblige à lui rapporter les clefs ³. On en trouverait sans doute bien d'autres ⁴.

Notre trait s'insère dans cette série de contes d'une façon assez logique ; il y prend rang parmi les tâches impossibles qu'un roi exige du héros. L'ordalie n'est-elle pas en principe une tâche impossible, le plus souvent même une épreuve mortelle ? Plusieurs de ces récits ont encore conservé des traits proprement religieux. Le parrain des héros n'est-il

1) E. Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, II, 209-294, n° 73.

2) A. Collho, *Contos populares portugueses*, Lisbonne, 1879, n° 19.

3) P. Sébillot, *Contes de terre et de mer (Légendes de la Haute-Bretagne)*, 1883, gd in-8°, p. 19-32.

4) Cf. E. Cosquin, *Les notes au conte de la Belle aux cheveux d'or*.

pas Dieu le Père ou Saint Antoine? Ce sont des contes de fées, mais aussi des contes pieux. Nos rois de féerie rappellent quelque peu le Minos mythologique; mais les mœurs ayant changé, ce sont eux qui doivent se soumettre à l'ordalie. La charge en retombera, il est vrai, sur leur page favori. Mais ces nouveaux Thésée, ayant été personnellement désignés par l'épreuve, épouseront celles que les rois avaient convoitées.

En d'autres contes le thème de la clef rapportée par le poisson s'associe aux thèmes des animaux reconnaissants. Un joueur de fifre rencontre sur le rivage un gros brochet à moitié mort qui le supplie de le reporter dans la rivière, et jure de venir à son secours s'il se trouve à son tour dans l'embarras; quelque temps après, il rapporte au jeune homme la clef du trésor que le roi avait fait jeter dans l'Adour et que le joueur de fifre devait retrouver sous peine de mort ¹. Lorsque Petit Jean a sauvé les poissons de la famille, en répandant des grains sur la mer, leur roi le remercie et, plus tard, il lui remet les clefs d'or que la princesse avait jetées dans les flots ². Un petit poisson rouge auquel un garçon a donné du pain lui rend le même service ³.

Sous cette forme l'association de ce double thème se retrouve en des contes évidemment apparentés à la Belle aux cheveux d'or; mais où le thème des animaux reconnaissants a pris une place considérable. L'histoire de Granadoro ⁴, du roi d'Angleterre et de son filleul ⁵, celles de Trégout à Baris et de N'Oun-Doaré ⁶ reproduisent, en effet, exactement ce double trait. Un autre récit de Luzel « Corps sans âme » présente une variante importante: il ne s'agit plus d'un anneau, mais d'un œuf renfermé dans un coffre de fer retrouvé grâce au roi des poissons ⁷. Ce dernier récit rappelle le petit poème russe de Jerschoff intitulé: « Kaniok Garbanok ». Yvan doit aller chercher pour le sultan un anneau enfermé dans une cassette tombée à la mer. Sur requête de

1) Félix Arnaud, *Contes populaires recueillis dans la Grande Lande*, Bordeaux, 1887, in-18, p. 69-74.

2) P. Sébillot, *Contes de la Haute-Bretagne*, Paris, 1892, in-8°, p. 27.

3) P. Sébillot, *Contes populaires de la Haute-Bretagne*, Paris, 1882, in-12, p. 147-185.

4) Comparetti, *Novelline popolari italiane*, Turin, 1875, n° 5.

5) E. Cosquin, *Contes de Lorraine*, I, 37-42.

6) F. M. Luzel, *Contes populaires de Basse-Bretagne*, Paris, 1887, in-12, I, 109-114; 150-156.

7) F. M. Luzel, *Loc. cit.*, I, 442-447.

la baleine tous les poissons la recherchent et finalement elle est rapportée à Yvan par deux dauphins¹.

Il devient déjà difficile de reconnaître l'ordalie à travers les contes de ce dernier type. Notre trait commence d'entrer dans le domaine public et ce ne sera bientôt plus qu'un lieu commun féerique ou hagiographique. Au dire d'une légende que Gonzague a recueillie² vers 1587, un Espagnol, ayant laissé tomber dans la mer un anneau d'or, fait dire une messe en l'honneur de saint Antoine; cet anneau fut retrouvé, quelques jours plus tard, dans le ventre d'un poisson que des pêcheurs avaient pris. Pacheco vers 1646³ a reproduit, à son tour, une histoire semblable, mais, dans sa narration, un chevalier originaire du Tyrol a remplacé l'Espagnol de Gonzague⁴. Ici, le trait n'a plus rien d'une ordalie, il ne sert plus qu'à prouver le pouvoir de saint Antoine pour retrouver les objets perdus.

Il arrive toujours un moment où le thème d'origine rituelle perd tout caractère mythique pour n'être plus qu'un trait de folklore féerique ou hagiographique, voire un lieu commun du conte, de la nouvelle ou du roman.

L'ordalie n'apparaît pas davantage lorsque saint Cadoc de Galles retrouve dans un saumon son Virgile tombé à la mer⁵; quand le serviteur de saint Magloire retrouve son petit couteau dans le ventre d'un poisson sur les indications du saint⁶; ou lorsqu'un pêcheur retrouve dans un poisson la clef de l'église de Saint-Tugen que les Anglais avaient laissé tomber à la mer⁷.

La consultation par l'anneau ou par la clef dans le cycle de l'Innocent Incestueux.

Mais il nous faut revenir à nos contes hagiographiques; nous en

1) A. de Gubernatis, *Mythologie Zoologique*, Paris, 1874, in-8, II, 355-364.

2) Gonzague, *De orig. scraph. relig. etc., prov. S. Jacobi sive Galicia, conv. Civilesii*. Cf. A. SS. Junius III, 242, n° 20.

3) Pacheco, *Epitomes de la vida... de S. Ant. etc.*, Madrid, 1646. — J. B. Bagatta, *Admiranda*, I, 307, n° 5.

4) L. de Kerval, *L'évolution et le développement du merveilleux dans les légendes de saint Antoine de Padoue*, P., 1806, in-8°, p. 264-265.

5) Rees, *Lives of the Cambro-British Saints* cité par C. E. Brewer, *A Dictionary of miracles*, Londres, 1884, in-8°, p. 142.

6) ASS., Oct. X, 787, n° 17.

7) H. Le Caguet, *Les clés de Saint Tugen*, Quimper, 1891, p. 9.

avons négligé un certain nombre, tous plus ou moins apparentés au conte qui courait sur saint Grégoire le Grand.

Je ne peux donner qu'un très bref abrégé de ce conte du moyen âge. On y trouve cependant presque tous les traits essentiels ¹.

Le fils du comte d'Aquitaine, ayant eu un fils de sa sœur, l'exposa sur la mer avec divers objets précieux et des tablettes où était dévoilé le secret de sa naissance, puis mourut laissant le comté à sa sœur. Un duc qui convoitait ses domaines lui déclara la guerre.

L'enfant, recueilli par deux pêcheurs, est élevé avec le fils de l'un d'eux ; mais un jour qu'il a frappé l'un de ses frères d'adoption, la mère lui reproche sa naissance. Désolé, il va trouver l'abbé auquel on avait remis les objets trouvés dans le berceau où il avait été exposé. Celui-ci lui apprend la vérité, alors Grégoire prend les tablettes et part à la recherche de ses parents. Le vent et les flots le ramènent au pays natal et il offre ses services à la comtesse. Bientôt, il fait prisonnier le duc qui assiégeait la ville, et épouse celle qu'il a délivrée. Mais sa femme découvre les tablettes et apprend ainsi que son époux est son fils. Ils se séparent. Grégoire quitte ses vêtements seigneuriaux, s'habille en mendiant et part décidé à se soumettre aux plus dures pénitences.

« Un pêcheur sans pitié lui indique une caverne creusée dans un écueil tout entouré d'eau ; il l'y attache avec des entraves de fer et en jette la clef dans la mer. Le malheureux y reste dix-sept ans, n'ayant que l'eau du ciel pour soutenir sa miraculeuse existence. Au bout de ce temps, le trône pontifical devient vacant ; les bourgeois et le clergé romain s'assemblent pour élire un pape, mais un ange leur apparaît et leur ordonne d'aller chercher un pénitent du nom de Grégoire qui vit dans une caverne, bien loin au milieu de la mer. Les messagers vont à l'aventure ; ils arrivent à la cabane du pêcheur qui avait enchaîné Grégoire et qui l'avait complètement oublié. Un poisson qu'il leur sert à diner rapporte dans son ventre les clefs des fers ; ce miracle confirme les messagers dans l'opinion qu'ils ont enfin trouvé celui qu'ils cherchaient. Grégoire résiste d'abord, mais il finit par céder et se rend à Rome où de nombreux miracles signalent son arrivée » ².

1) Ce conte remonte au moins au ^{xii}^e s. Sur les différents textes que nous connaissons et leur imitation on peut consulter : Littré, *Histoire de la littérature française*, II, 170-209. Le Violier des histoires romaines, éd. G. Brunet, Paris, 1858, in-12, p. 197-198. L. Constans, *La Légende d'Œdipe*, Paris, 1880, in-8°, p. 111-130.

2) L. Constans, *La Légende d'Œdipe*, p. 113-114.

Nul doute que ce conte dépende du conte copte suivant, qui remonte au IX^e siècle.

Jean, fils d'Armenios, roi de Tarse, avait, dans un moment d'ivresse, violenté sa sœur. Elle mit au monde un fils qui fut abandonné au courant d'un fleuve, comme jadis Moïse. Élevé par un pêcheur, cet enfant devenu homme part à la recherche d'aventures glorieuses. Il rencontre une ville assiégée, il apprend qu'elle était gouvernée par une femme, prend le parti de celle-ci et met en fuite l'armée ennemie. La reine qui était sa mère ne le reconnut point et lui offrit sa main. Il accepta ; mais un jour, instruit du lien qui les unissait, fou de douleur, il s'enfuit. Puis il s'attache les pieds avec une chaîne à serrure et se fait transporter dans une île déserte, après avoir jeté la clef dans la mer. Longtemps après, comme des envoyés du roi parcouraient les monastères pour trouver un digne successeur à un patriarche défunt, ils s'arrêtent chez le pêcheur qui avait transporté le nouvel Œdipe dans sa solitude. Ayant jeté ses filets pour leur offrir quelque nourriture, il retire un gros poisson dans le ventre duquel sa femme trouve et reconnaît la clef des chaînes du roi cénobite. Elle en parle à son mari qui lui répond que ce malheureux devait être devenu comme les bêtes sauvages. Les envoyés royaux, qui avaient entendu ce dialogue, se firent conduire vers le solitaire, détachèrent ses chaînes et l'amènèrent au roi qui le fit consacrer patriarche¹.

Dans ces deux récits parallèles la trouvaille de la clé dans le poisson marque à la fois le terme de la pénitence et l'élévation du pénitent à une souveraineté spirituelle, et la pénitence du héros y semble tout à la fois une sorte d'épreuve préliminaire à la consécration et une expiation de l'inceste involontaire. Ces traits sont d'ailleurs noyés dans une sorte de prédication. On a voulu établir qu'il n'y a point de crime si horrible qui ne puisse obtenir le pardon de Dieu. Cette idée a beaucoup excité l'imagination du Moyen Âge. Nos aïeux se consolaient de leurs misères morales en peuplant le paradis de criminels de toutes sortes, en les plaçant sur le trône des patriarches ou sur celui des papes. Toutefois, comme on ne pouvait moralement les élever au suprême pontificat sans qu'ils aient été sûrement absous de leurs crimes, il était tout indiqué d'introduire dans ces histoires un thème miraculeux qui permit d'attester au nom du ciel le parfait accomplissement de la pénitence. C'était d'ailleurs la coutume au Moyen Âge de consulter Dieu à ce sujet.

1) E. Amélineau, *Contes de l'Égypte chrétienne*, P., 1888, in-16, I, 183-187.

Après avoir reçu les anneaux de pénitence que leur imposaient les vieilles disciplines du Moyen Age, les pénitents désireux de s'assurer de leur pardon se rendaient sur le tombeau des saints apôtres ou celui des plus illustres martyrs et, en particulier, au tombeau de saint Cyprien pour le solliciter de *rompre miraculeusement leurs liens*. « Dans le cas où un miracle de ce genre était accordé à la prière du pénitent, on en rédigeait un procès-verbal qui était envoyé à l'évêque qui relevait l'excommunié d'un crime que Dieu lui-même lui avait pardonné. Cet usage des anneaux de pénitence ne disparaît qu'au ^x^e siècle »¹.

La légende de Jean d'Arménios se transforma également en conte par la suite. Le conte serbe intitulé *Simon, l'enfant trouvé* ou *Simon le Bastard* n'est évidemment qu'une variante de notre conte pieux. « Quand le poisson au bout de neuf ans rapporta la clef de fer qui retenait Simon dans la prison où l'a mis un vieil abbé, on le trouve assis sur un trône d'or, tenant dans ses mains les Saints Évangiles dont il ne se séparait jamais. Dans une autre version Simon reste trente ans dans la prison où l'a mis le patriarche Sava ; au bout de ce temps le poisson rapporte la clef ; on le trouve mort et son corps miraculeusement conservé »².

Enfin, dans un autre conte de l'Ukraine, tout nom propre a disparu, l'impersonnalité du conte s'est encore accentuée.

« Il était un homme et une femme et ils avaient un fils. Voilà qu'un jour ils rêvèrent que lorsque leur fils serait grand, il tuerait son père, vivrait avec sa mère et ensuite la tuerait aussi. Il se racontèrent l'un l'autre ce qu'ils avaient rêvé.

— Eh bien, dit le père, ouvrons-lui le ventre, mettons-le dans un tonneau et jetons-le à la mer.

Ils lui ouvrirent le ventre, le mirent dans un tonneau et le jetèrent à la mer. Il flotta, flotta, et des matelots le virent.

— Ne semble-t-il pas, dirent-ils, qu'il y ait dans ce tonneau un enfant qui pleure ?

Ils saisirent le tonneau, en retirèrent l'enfant, lui recousirent le ventre et l'élevèrent.

1) Cucherat, *Notice sur un cercle de fer trouvé dans un tombeau à Charolles et sur l'origine de cette ville* dans *Annales de l'Acad. de Mâcon*, nouv. sér., III (1885), in-8°, p. 112 et H. Leclercq, *vo Anneaux* dans Cabrol, *Dict. d'Arch. et de Liturgie*, I, 2214.

2) L. Constant, *La légende d'Œdipe*, 1880, in-8°, p. 126, d'après Vuk, *Volksmaerchen der Serben*, Berlin, 1854, II, n° 14 et n° 15.

Quand il eut grandi, il dit adieu aux matelots et s'en fut chercher on pain. Il arriva chez son père et celui-ci ne le reconnut pas ; il s'engagea à garder le jardin de celui-ci avec la consigne, si quelqu'un venait dans le jardin, de l'appeler trois fois, et si, à la troisième fois il ne répondait pas, de tirer dessus. Après que le jeune homme eut servi quelque temps, le maître se dit : « Allons l'éprouver pour voir s'il observe ce que je lui ai ordonné ».

Il arrive au jardin : l'autre l'appelle une fois, il se tait ; une seconde, il se tait ; une troisième, il se tait. L'autre tire, et quand il arrive près du corps, il reconnaît son maître. Alors, il alla trouver la maîtresse dans sa chambre ; il l'épousa et se mit à vivre avec elle. Un dimanche qu'il changeait de chemise elle aperçut la cicatrice :

— Qu'as-tu là ?

— Cela, dit-il, c'est lorsque, étant petit, des matelots m'ont trouvé en mer avec le ventre ouvert et me l'ont recousu.

— Je suis donc ta mère, dit-elle.

Il la tua sur le lieu même, et l'ayant tuée, il s'en alla. Il marcha, marcha, et étant arrivé chez un pope, il lui demanda de lui infliger une pénitence pour qu'il pût expier ses péchés.

— Quels sont tes péchés ?

— Tels et tels.

— Non, dit-il, je ne puis.

Il tua alors le pope. Il arriva chez un autre pope ; celui-ci lui dit la même chose et il le tua également. Il arriva chez un troisième et le troisième cette fois lui indiqua un moyen d'expiation.

— Prends ce bâton de pommier, plante-le sur cette montagne et matin et soir portes-y à genoux de l'eau dans ta bouche et arrose ce bâton. Quand il aura repris et que les pommes auront mûri, alors secoue : dès qu'elles tomberont tes péchés te seront pardonnés¹.

Voilà qu'au bout de vingt-cinq ans, les pommes mûrirent ; il secoua et toutes tombèrent, il n'en resta que deux. Il retourna vers le pope.

— Eh bien, allons, dit celui-ci, je te jetterai dans un puits.

Il le descendit dans le puits, ferma sur lui les portes de fer, les recouvrit de terre et jeta les clefs dans la mer.

Trente ans après, les pêcheurs de ce pope, étant à la pêche, prirent un brochet, l'ouvrirent, et y trouvèrent les clefs. Ils apportent ces clefs au pope.

1) Nous étudierons ce thème dans un autre chapitre.

— Ah ! dit le pape, mon homme est sauvé.

On courut aussitôt au puits, on l'ouvrit et on le trouva déjà mort avec un cierge brûlant au-dessus de lui. Alors tout lui fut pardonné et il fut admis parmi les bienheureux ¹.

Les récits chrétiens du type de l'incestueux innocent ne font que confirmer ce que nous savons déjà ; la consultation par l'ordalie de l'anneau ou de la clef a dû être une pratique chrétienne tout au moins en Orient au pays de Jean d'Arménios. Ils nous permettent cependant une remarque nouvelle : le fait que telle ordalie soit associée à des histoires d'inceste ne tendrait-il pas à faire présumer qu'en Egypte, en Grèce ou en Irlande, elle ait été surtout usitée dans les cas de crimes charnels : viols, incestes, adultères ? J'inclinerais à le croire. Dans nos contes de fées eux-mêmes l'ordalie de l'anneau sert à contenir le désir amoureux du roi.

Le sacrifice-consultation ou l'oracle de bonheur et de prospérité.

Notre troisième catégorie de récits se rapporte également à une sorte d'ordalie ou de consultation divinatoire. L'histoire d'Haroun-al-Raschid est tout à fait typique. Elle semble bien supposer qu'au commencement d'un règne (d'une campagne ou d'une année) le roi, prince ou chef, jetait son anneau dans les eaux, envoyait des plongeurs afin de le retirer et que, de la réussite de cette opération, on pronostiquait l'heur ou le malheur du règne, de la campagne et de l'année.

Mahadi ayant laissé à Haroun, pour arrhes de la succession à laquelle il l'avait appelé après son frère, un très beau rubis qu'il portait au doigt, l'envie prit au Khalife Hadi, son frère, de se l'approprier. Cette demande mit Haroun dans une si grande colère qu'après avoir reproché à son frère sa violente injustice, il ôta ce rubis de son doigt et le jeta dans le courant du Tigre.

La mort de son frère étant arrivée cinq mois après, Haroun dans le temps qu'il prit possession du khalifat, se souvint de son rubis et commanda à des plongeurs de l'aller chercher au lieu où il l'avait jeté. La pêche en fut si heureuse, que la première chose que les plongeurs trouvèrent sous leurs mains, fut sa bague, ce qui fut regardé comme le présage du bonheur dont il devait jouir pendant son règne.

Ben Schohnah rapporte une circonstance particulière sur ce fait ; il dit que ce prince passant sur le même point, et étant au même endroit

1) Bérenger-Féraud, *Superstitions et survivances*, P. 1896, in-8°, III, 472-474

d'où il avait jeté son rubis dans l'eau, tira de son doigt une bague de plomb qu'il jeta dans la rivière, et qu'en même temps les plongeurs, ayant été commandés pour la chercher, rapportèrent au lieu de l'anneau de plomb celui où était le rubis d'une inestimable valeur. Il dit aussi que cet accident fut pris alors pour un pronostic assuré du bonheur et de la durée de son règne.

Ben Schohnah rapporte cette histoire à l'an 550 de l'hégire au sujet du rubis que Saladin avait perdu et qui fut heureusement retrouvé¹.

Nous revenons ainsi à l'histoire même de Polycrate dont il convient de donner entièrement la version d'Hérodote.

Amasis, roi d'Égypte, ne vit pas sans inquiétude les succès constants de son allié Polycrate, roi de Samos, et comme ils allaient toujours se multipliant lui écrivit ses mots : Amasis dit ceci à Polycrate ; Il est doux d'apprendre qu'à un ami et allié toute chose réussit ; cependant ta grande prospérité ne me plaît point ; car je sais que la divinité est jalouse. Pour moi-même et pour ceux dont j'ai souci, je souhaiterais en telles affaires bonne chance, en telles autres mauvaise, et j'aimerais mieux une vie passée en ces vicissitudes qu'un bonheur sans mélange. En effet, je n'ai jamais ouï-dire que celui-là n'ait point finalement péri, ruiné de fond en comble à qui la fortune avait d'abord constamment souri. Toi donc, aujourd'hui, écoute et suis ce conseil au sujet de ta présente félicité ; cherche ce que tu possèdes de plus précieux, ce qui ferait le plus souffrir ton âme, si tu venais à le perdre ; jette cet objet de manière qu'il ne puisse plus reparaitre parmi les hommes, et si, après cela, tes succès sont encore sans alternative de revers, recommence et derechef fais usage du remède que je remets en tes mains ».

Polycrate, ayant lu cette lettre, comprit qu'Amasis lui donnait un bon conseil ; il se demanda donc à propos duquel de ses bijoux, son âme, s'il venait à le perdre, ressentirait le plus de chagrin. Après avoir bien réfléchi, il trouva ce que je vais dire : il avait pour scel une émeraude enchâssée d'or, œuvre de Sâmin Théodore, fils de Thélècle ; il jugea que c'était l'objet dont il voulait se défaire, et voici comment il s'y prit. Il équipa un navire à cinquante rames, s'y embarqua et se fit conduire au large, à une certaine distance de la côte ; il ôta son anneau, et, à la vue de tous ceux qui voguaient avec lui, il le lança dans la mer. Cela fait et rentré dans sa demeure, il connut le chagrin.

Le cinquième ou le sixième jour, il advint qu'un pêcheur, ayant pris

1) D'Herbelot, *Bibliothèque Orientale*, Paris, 1789, in-8°, III, 131-132.

un poisson grand et beau, le trouva digne d'être offert en présent à Polycrate. Il alla donc devant la porte du roi, demandant à être introduit; il en vint à ses fins, donna le poisson à Polycrate et lui dit : « O roi, après avoir pris un tel poisson, je n'ai point cru devoir le porter au marché, quoique je vive du labeur de mes mains; il m'a paru digne de toi et de ton rang; je te l'apporte donc et te prie de l'accepter ». Polycrate charmé lui répondit en ces termes : « Certes tu as bien agi, et je te rends doublement grâce à cause de tes paroles et de ton présent; nous t'invitons à souper ». Le pêcheur, grandement réjoui, entra dans les appartements. Cependant les serviteurs ouvrirent le poisson et trouvèrent, dans ses entrailles, l'anneau de Polycrate; ils le reconnurent, le prirent incontinent et le portèrent avec allégresse à leur maître. En le lui remettant, ils dirent de quelle manière ils l'avaient trouvé. Polycrate vit dans cette aventure quelque chose de surnaturel; il écrivit toute l'affaire; le parti qu'il avait pris et ce qui en était résulté et ayant achevé sa lettre, il la fit porter en Égypte.

Amasis après avoir lu la lettre qui lui était venue de la part de Polycrate, jugea qu'il était impossible à un mortel de détourner d'un autre homme les malheurs qui devaient le frapper et que son ami ne finirait pas bien, puisqu'il réussissait en toutes choses jusqu'à recouvrer ce qu'il avait sacrifié. Il envoya donc à Samos un héraut pour lui déclarer qu'il renonçait à leur traité; il craignait que, si quelque calamité grande et terrible venait à tomber sur Polycrate, il ne souffrît lui-même en son âme, comme on souffre au sujet d'un allié¹ ».

D'après ce récit Polycrate semble avoir compris qu'Amasis lui conseillait un sacrifice à la Fortune; mais Amasis nous paraît avoir été principalement préoccupé de déterminer Polycrate à un sacrifice qui serait en même temps une consultation du sort et lui permettrait, en connaissance de cause, de maintenir ou de rompre son alliance². Il est probable que ce mode de consultation fut jadis pratiqué non seulement en des circonstances occasionnelles, mais en des cérémonies périodiques. Malheureusement les témoignages font défaut. L'anneau que l'on conservait dans

1) Hérodote, *Hist.*, III, 40-42. Trad. P. Giguet, Paris, 1895, in-12, p. 172-174.

2) Strabon qui rapporte aussi notre trait écrit : « On ajoute que l'aventure parvint aux oreilles du roi d'Égypte, qui, saisi à l'instant d'une sorte d'inspiration prophétique, annonça tout haut qu'avant peu on verrait périr d'une fin misérable ce prince élevé si haut par les faveurs de la Fortune ». L. XIV, ch. 1, § 16.

le temple de la Concorde et que l'on attribuait sans preuve à Polycrate a pu servir à des consultations annuelles dont la parité avec la consultation pratiquée par le tyran de Samos, a pu déterminer l'attribution.

Le jet périodique de l'anneau dans la mer par les doges de Venise me semble la continuation d'un vieux rite de consultation au sujet de la prospérité de l'année. Dans la suite des temps le rite se réduisit à la partie du jet. Le sens primitif du rite total s'abolit et on lui donna un symbolisme nouveau; c'est alors seulement que naquit l'idée d'un mariage avec la mer. « On racontait à Venise que des cérémonies annuelles accomplies en mer sur le *Bucentaure*, avaient été instituées, vers l'an 997, sous le doge Orseolo II, en commémoration de la première conquête de Dalmatie par les Vénitiens¹ ». La consultation par l'anneau a pu fort bien être pratiquée en cette occasion pour connaître l'heur ou le sort de cette nouvelle conquête. Puis peu à peu la cérémonie ayant perdu son sens et le rite lui-même s'étant amoindri il reçut une signification nouvelle.

Que le rite ancien ait comporté, à Venise, non seulement le jet de l'anneau, mais la recherche de ce bijou, j'en appelle au témoignage d'une vieille tradition relative à l'anneau de Saint-Marc.

« L'an 1389, la mer estant extraordinairement irritée, trois hommes se présentèrent à un gondolier qui se tenait auprès de sa gondole, pour tâcher de la garantir de la violence des flots, qui estoit grande en cet endroit. Ils le contraignirent de les mener à deux milles de là, proche du lieu qu'on appelle le Lido. Aussitôt qu'ils y furent, ils trouvèrent un navire chargé de diables qui faisoient force diableries et qui excitoient la tempeste. Ces trois hommes ayant tansé les démons, l'orage cessa. Le premier se fit conduire à l'église Saint-Nicolas, le second à celle de Saint-Georges et le troisième à celle de Saint-Marc. Ce dernier, au lieu de payer le gondolier, lui donna une bague, avec ordre de la porter au Sénat et avec assurance qu'on ne manqueroit pas de l'y satisfaire. Il déclara en même temps à ce gondolier (quelques-uns ont dit que c'étoit un pêcheur) que celui qui estoit descendu à Saint-Nicolas estoit monsieur Saint Nicolas luy-même; que le second estoit S. Georges et que luy troisième, estoit saint Marc en propre personne. Le gondolier ravi de tant de merveilles raconta toute l'affaire au Sénat, on le crut, on prit la bague, et on paya amplement² ».

1) S. Reinach, *Le mariage avec la mer*, dans *Cultes, Mythes et Religions*, II, 216.

2) Misson, *Voyage d'Italie*, La Haye, 1727, in-12, t. II, p. 136-137. Col-

Dans une autre version rapportée par Bagatta d'après un certain Sabellius, saint Marc donne son anneau au gondolier, non plus pour le remettre au sénat, mais au doge Bartolomeo Gradenigo et la scène se passe en février 1340¹.

La consultation par l'anneau n'est qu'un cas d'oracle hydromantique, dérivé par atténuation de l'ordalie par l'eau froide. Dans cette dernière la règle ordinaire voulait que l'épreuve ou la réponse fût considérée comme favorable à l'inculpé (adultère ou sorcière) si l'objet sacrifié allait au fond et y demeurerait. A Epidauros Limera existait un oracle de ce genre. Il consistait en une fontaine dans laquelle, le jour de la fête d'Ino, on jetait des gâteaux. Le présage était heureux s'ils s'enfonçaient, malheureux si l'eau les rejetait². « Près du temple d'Aphaca en Syrie entre Byblos et Héliopolis, dit Zosime, est un étang semblable à une citerne faite de main d'homme... Ceux qui venaient honorer la déesse apportaient des présents en or et en argent, des toiles de lin, de byssus, et autre matière précieuse, et si ces présents étaient acceptés, les étoffes aussi bien que les objets pesants allaient au fond. Si au contraire, ils étaient repoussés et rejetés, on voyait surnager les étoffes et même tout ce qui était d'or, d'argent ou d'autres matières assez pesantes pour ne pas flotter naturellement »³. C'est de cette façon que les Palmyréniens furent avertis, un peu tard il est vrai, de la ruine prochaine de leur puissance. « Ce qui caractérise ces cérémonies aussi bien en Laconie qu'en Syrie, dit M. Glotz, c'est qu'elles ne sont pas de purs sacrifices, mais des consultations⁴. Notons encore que dans ces deux sanctuaires d'Ino et d'Aphrodite, elles étaient pratiquées principalement aux fêtes de la déesse et que l'on est, par suite, parfaitement fondé à supposer que la consultation par l'anneau dut avoir ses époques déterminées.

Ino était considérée comme étant ensemble Ino, divinité lunaire, et Leucothéa, divinité marine, l'Aphrodite d'Aphaca à laquelle était consacré l'oracle dont parle Zosime. Nous retrouvons ce double caractère

lin de Plancy, *Dict. critique des Reliques*, Paris, 1821, in-8, II, 150-151.

1) J. B. Bagatta, *Admiranda*, I, 344, n° 9. Lafenestre et Richtenberger, *Venise*, p. 28 cité par S. Reinach, *Cultes, Mythes et religions*, II, 218. Pour M. S. Reinach cet anneau de S. Marc est le gage de la thalassocratie vénitienne.

2) Pausan., III, 23. Cf. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, II, 272.

3) Zosim., I, 58. Cf. A. Bouché-Leclercq, *loc. cit.*, III, 411. Damascius indique un oracle tout semblable au-delà de Bostra, *Vita Isodori*, § 199; cf. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, Londres, 1907, in-8°, p. 169.

4) G. Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, in-8°, p. 78.

dans la déesse Tyché, l'antique Océanide d'Hésiode et des Hymnes homériques, identifiée tantôt avec Hécate et tantôt avec Aphrodite. Malheureusement, nous ne savons à peu près rien de son culte. Les temples de Tyché comme ceux d'Ino et d'Aphrodite étaient fort souvent au voisinage d'une fontaine ou d'un étang. En certains de ces temples, des poissons lui étaient consacrés. En Epire, dans la ville de Stéphanopolis, on nourrissait dans des rivières dépendantes de son temple, des poissons apprivoisés qui arrivaient quand on les appelait pour prendre la nourriture qu'on leur offrait¹. On gravait parfois le nom de Tyché sur des pierres fines ou sur des bagues qui devaient servir comme de talisman pour porter bonheur. Ainsi on voit sur une améthyste du British Museum² deux mains enlacées et l'inscription ἀγαθῇ τύχῃ εὐτυχίαι. Sur une de ces pierres, Tyché est en relation avec Séléné, c'est-à-dire Hécate ou la lune, de l'influence de laquelle le possesseur du bijou faisait sans doute dépendre son bonheur³. De semblables bijoux n'ont-ils jamais été offerts aux poissons sacrés de Tyché? On peut le présumer. La Tyché d'Epire rappelle non seulement l'Aphrodite d'Aphaca, mais la déesse syrienne de Hiérapolis, Atargatis-Derceto. « A peu de distance du temple, écrit Lucien, il y a un lac dans lequel on nourrit une grande quantité de poissons sacrés de toute espèce. Quelques-uns sont devenus énormes. Ils ont des noms; ils viennent quand on les appelle. J'en ai vu entre autres qui avaient un ornement d'or; c'était un bijou attaché à sa nageoire : je l'ai vu souvent avec son bijou... »⁴. La statue de la déesse d'Hiérapolis, véritable déesse poisson, a ses vêtements couverts d'or, de pierres infiniment précieuses, les unes blanches, les autres couleur d'eau, un grand nombre couleur de feu : ce sont des sardoines-onyx, des hyacinthes, des émeraudes que lui apportent les Égyptiens, les Indiens, les Ethiopiens, les Mèdes, les Arméniens et les Babylo-niens⁵. Ne peut-on penser que ces offrandes ont tout d'abord été jetées aux poissons sacrés à fin de consultation? Bel Jupiter hiéropolitain, le parèdre de la déesse syrienne Atargatis, est à son tour apparenté au Zeus Labrandeus vénéré en Carie⁶ qui a certainement subi l'influence

1) Elien, *De Nat. Animal*, XII, 38, éd. A. Gronovius, in-4°, II, 695.

2) A. H. Smith, *Catal. of engraved gems* (1888), n° 2105.

3) *CIG*, 7304. Cf. F. Allègre, *Étude sur la déesse grecque Tyché*, P., 1889, gd in-8°, p. 175-179.

4) Lucien, *La déesse Syrienne*, 45.

5) *Ibidem*, 32.

6) Hérodote l'appelle Zeus-Combattant, V, 119.

phénicienne. Or, dans le temple même de ce dieu, situé à 70 stades de Mylasa, dans le bourg de Labranda, on voit beaucoup de poissons apprivoisés, ornés de boucles d'oreille et d'anneaux d'or. Ils viennent manger dans la main¹. La parèdre a été confondue tantôt avec les Amazones, divinités guerrières armées de la bipenne, tantôt avec Tyché². Il existe également des viviers sacrés à Ascalon, et lorsqu'on allait prier la déesse Atargatis une loi religieuse obligeait d'offrir des poissons d'or et d'argent, soit qu'on les remit aux prêtres, soit qu'on les jetât dans le lac³.

Toutes ces divinités féminines gréco-sémitiques d'Aphaca, d'Hiérapolis ou d'Ascalon, et tant d'autres, ne sont vraisemblablement que des formes locales d'Astarté ou d'Atargatis, ou tout au moins, leur sont suffisamment apparentées pour que l'on puisse admettre un parallélisme accentué des rites qui se pratiquent dans ces différents sanctuaires. Il n'est point douteux que tous ces cultes avaient eu des points de contact avec les cultes babyloniens. Elieen signale une fontaine et un fleuve contenant des poissons apprivoisés dans la région qui s'étend entre le Tigre et l'Euphrate et sur lesquels couraient des fables sacrées. Nous y retrouvons encore Atargatis et Bel sous la forme de Héra et de Zeus⁴.

Dans l'absence de témoignages directs, il est bien difficile de préciser rigoureusement la nature des rites auxquels ont été associées primitivement les légendes grecques ou gréco et égypto-asiatiques. On peut cependant essayer de les concevoir. Les fidèles apportaient aux sources sacrées deux sortes d'offrandes, d'une part des bijoux, des étoffes, des vases pouvant servir à orner le temple, l'idole ou les poissons sacrés, de l'autre des pains, des gâteaux et des viandes destinés aux esprits des eaux ou plus précisément dans certains cas aux poissons sacrés⁵. Pour les offrandes de la première catégorie, nous avons vu qu'en certains

1) Elieen, *De Natur. Animal.*, XII, 30. Plinie, XXXII, 7.

2) A. Maury, *Religions de la Grèce*, III, 178.

3) Athénée, Liv. VIII, ch. 8. Trad. Lefebvre de Willebrune, P. 1789, in-4°, III, 284. Lorsque l'on nettoya le puits Zamzam à La Mecque, qui fut l'objet d'un culte parmi les populations préislamites, on y trouva deux gazelles d'or et de nombreuses épées. Cf. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, Londres, 1907, in-8°, p. 163.

4) Elieen, *De Natur. Animal.*, XII, 30 éd. A. Gronovius, 1744, II, 696-697, Plinie, *H. N.*, XXXI, 22 et XXXII, 7 éd. Littré, II, 353 et 373.

5) Au puits de Mambré, outre des libations de vin, on offrait des gâteaux, des pièces de monnaies, de l'encens et de la myrrhe. Zozomen., *HE.*, II, 4. Cf. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, Londres, 1907, in-8°, p. 177.]

temples l'eau pouvait rejeter les dons des fidèles et ce pour leur plus grand malheur. Quant à celles de la seconde catégorie, on sait qu'en certains temples on tirait augure de la façon dont les poissons sacrés les recevaient. A Dinos, en Lycie, sur le rivage près de la mer à l'endroit où est un bocage consacré à Apollon, il y a un gouffre au milieu du sable qui est un oracle du Dieu. « Ceux qui veulent consulter les devins se présentent, tenant deux broches de bois à chacune desquelles il y a dix pièces de viandes rôties : le prêtre s'assied en silence près du bocage. Alors celui qui consulte jette les deux broches dans le gouffre et considère ce qui se passe. Or, elles n'y sont pas plus tôt jetées que le gouffre se remplit d'eau de la mer, et qu'il vient une si grande quantité de différents poissons que la vue seule de ce qui arrive est capable de donner la plus grande frayeur. Il y en a même de si grands qu'il faut être sur ses gardes. Lorsqu'on a dit quels poissons on a vu, le prêtre prophétise et celui qui consulte reçoit ainsi de lui la réponse aux choses qu'il désirait connaître. » Artémidore, également cité par Athénée, confirme le témoignage de Polycharme et ajoute qu'on jetait au gouffre non seulement des viandes bouillies et rôties, mais aussi du pain et des mazes¹. En d'autres sanctuaires les choses se passaient un peu différemment. Athénée a vu dans l'Aréthuse, près de Chalcis, « des muges très familiers et des anguilles ornées de pendants d'oreilles qui prenaient la nourriture qu'on leur présentait, de même que les entrailles des victimes et des fromages nouvellement faits »². A Myres, en Lycie, au dire de Pline, les poissons de la fontaine d'Apollon Carien viennent, appelés trois fois par la flûte, *donner des présages*; dévorent-ils avidement les viandes qu'on leur jette, c'est bon augure pour le consultant; c'est mauvais signe s'ils les repoussent avec la queue. A Hiérapolis en Syrie, les poissons du lac de Vénus (Atargatis) obéissent à la voix des officiers du temple : ils viennent parés d'anneaux d'or; *ils flottent pour qu'on les gratte et tiennent la gueule ouverte pour qu'on y intro-*

1) Athénée, VIII, 2, trad. Lefebvre de Villebrune, 1879, in-4°, III, 238-239.

2) Athénée, VIII, 1, trad. citée, III, 229. Il s'agit de Chalcis en Eubée. Il y avait un autre Chalcis, en Sicile, fondé d'ailleurs par les Chalcidiens d'Eubée (Strabon, X, 15), on y retrouvait également une fontaine d'Aréthuse. Or, voici ce que dit Diodore : « Depuis un temps immémorial cette source nourrit des poissons énormes et nombreux auxquels aujourd'hui encore personne n'oserait toucher parce qu'ils sont sacrés et inviolables. Ceux qui pendant les troubles de la guerre en ont osé manger ont été frappés par la divinité de grands malheurs ». Diodore de Sicile, V, 3.

duise la main». Ces poissons qui flottent pour qu'on les gratte et qui ouvrent la bouche pour qu'on y mette le doigt, laissent quelque peu rêveur et l'on est tenté d'admettre que Pline se réfère à des pratiques qu'il n'a point comprises. A l'appel de la flûte ou de la voix, lorsque ces poissons arrivaient pour consommer les offrandes, il est probable que les consultants devaient s'efforcer de toucher, ou de ne pas toucher, les bijoux d'or, anneaux ou autres, suspendus aux lèvres et aux nageoires et que de la réussite on tirait un pronostic. Ne pouvait-on pas dire que le poisson avait rapporté le bijou que l'on avait jeté dans la fontaine sacrée? Quelle que soit la façon précise dont on pratiquait le rite et dont on le commentait, on peut affirmer que le sacrifice-consultation fut à l'origine associé à notre thème. Il est facile de concevoir comment l'on a pu passer d'un semblable oracle à l'ordalie que pratiquèrent un saint Arnould ou un Thésée. Les peuples primitifs ont tous admis qu'un impie ne pouvait se présenter devant Dieu, pénétrer dans son sanctuaire et y pratiquer les rites accoutumés, sans être puni de son audace sacrilège.

Des formes aberrantes de notre thème.

Ordalie de l'adultère, ordalie de la pénitence, ordalie de bonheur ou sacrifice-consultation, telles sont les pratiques rituelles avec lesquelles naquit, se propagea et se nuança notre thème.

On pourrait objecter à cette démonstration que nous avons laissé nombre de variantes en dehors de notre étude. On ne saurait être complet en pareille matière, il suffit que soient nettement distingués et définis les principaux cycles du thème ainsi que les pratiques rituelles correspondantes à chacun d'eux.

Il existe cependant certaines variétés de notre thème qui méritent chacune une mention rapide.

L'ordalie d'expiation. — Cette variété se rattache au cycle de l'orda-

1) Pline, XXXII, 8 éd. Littré, II, 373-374. Elieen parle d'un oracle analogue également en Lycie qu'il place à Syrrhe, en Lycie, entre Myre et Phellon. Elieen, *De nat. animal*, VIII, 5. Robertson Smith identifie ces deux oracles avec celui de Dinos, *Religion of the Semites*, Londres, 1907, in-8°, p. 178 note 4. Un mode de consultation analogue se retrouve dans l'Ille-et-Vilaine. Des jeunes filles vont jeter des boulettes de pain dans l'étang de Légouyer en S.-Pern; si elles peuvent voir le brochet dévorer l'appât, elles se marient dans l'année. F. Duine dans *Rev. des Trad. Pop.*, XVIII (1903), gd in-8°, 252.

lie-pénitence, mais la réapparition de l'anneau, au lieu de marquer la fin de la pénitence ou de la satisfaction, annonce le commencement de l'expiation.

La personne la plus riche de Stavoren, était une certaine demoiselle dont on ne sait plus le nom. Fière de son argent et de ses biens, dure envers les hommes, elle n'avait qu'une passion qui était d'augmenter toujours ses trésors. On l'entendait souvent prononcer des malédictions et tenir des discours impies. Un jour, cette demoiselle appela son maître d'équipage, lui donna ordre de mettre à la voile et de lui rapporter une cargaison de ce qu'il pourrait y avoir de plus précieux au monde. Le capitaine ne put obtenir d'ordre plus précis. Il ramena bientôt une cargaison du plus beau froment qu'il put trouver. La demoiselle de Stavoren se fâcha disant qu'elle espérait de l'or, de l'ivoire et donna l'ordre de jeter tout ce blé à la mer. Le capitaine hésita, puis se hâta de rassembler les pauvres et les indigents afin de la supplier de leur donner le blé lorsqu'elle viendrait voir comment ses ordres avaient été exécutés. Impitoyable, dure comme une pierre, elle renouvela son ordre. Alors le capitaine ne se contenta plus et s'écria : Dieu ne laissera pas une pareille méchanceté impunie. Un jour viendra où vous mendierez votre pain. — Ah ! dit-elle avec un rire infernal, il est aussi vrai que cela m'arrivera qu'il est vrai que mes yeux reverront cet anneau que je jette maintenant dans la mer. Quelques jours après, la servante de cette demoiselle ayant acheté un aiglefin l'ouvrit et y trouva l'anneau de sa maîtresse. Celle-ci le reconnut et pâlit. Coup sur coup elle apprit des pertes de toute nature et finit sa vie dans la mendicité¹.

Les dames de Verweiller², de Hartingen³ sont deux autres contes exactement du même genre. Une comtesse, qui voulait bâtir un château à Underfranken, avait entrepris de percer la montagne voisine. Ce travail était pour ses gens une effroyable corvée, aussi la suppliaient-ils de renoncer à son entreprise. Pour toute réponse elle jeta sa bague de diamant dans la mer en disant : Il est aussi certain que je creuserai la

1) Grimm, *Les veillées allemandes*, trad. L'Héritier, Paris, 1838, in-8°, I, 385-390. On trouve une autre version de ce même récit dans A. Kuhn et W. Schwartz, *Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche*, Leipzig, 1848, in-8°, n° 347, p. 303.

2) Mullenhoff, *Sagen... Schleswig-Holstein und Lauenburg*, Kiel, 1845, in-8°, n° 178.

3) Dr J. Zawodnn, *Der Ring, Geschichte und Sage*, s. l. n. d., in-8°, p. 55.

montagne que je ne reverrai jamais cette bague. Sinon que mon château soit submergé. Deux jours après, on eut à dîner un poisson où l'on trouva l'anneau. La nuit même il y eut un violent orage et le château s'abîma dans des torrents d'eau. Les décombres s'en montrent encore à Bade.

La même aventure se raconte aussi de la riche dame de Gastein¹. Dans toutes ces légendes la réapparition de l'anneau, de même que dans l'histoire de Polycrate, est un signe de malheur ou d'expiation.

Il ne s'agit là que d'une variété de conte qui se rattache à un rite participant à la fois de l'ordalie de la pénitence et du sacrifice-consultation. Donc, nulle difficulté de ce chef.

La faveur divine. — Une autre variété bien connue de notre conte, se retrouve dans l'Évangile de Mathieu : « Va-t-en à la mer, dit Jésus à Pierre, jette l'hameçon et tire le premier poisson qui se prendra ; et quand tu lui auras ouvert la bouche, tu trouveras un statère ; prends-le, et donne-le leur pour moi et pour toi »². Il n'y a plus ici de bague, de bijou, ni même de monnaie d'or jetée à la mer, il y a bien toujours le poisson qui apporte, mais il ne rend pas, il donne, c'est un envoyé de Dieu. On songe malgré soi aux poissons de Hiérapolis dont Pline dit qu'ils ouvraient la bouche afin qu'on y mette la main. Après avoir démembré notre thème, on l'aura adapté au récit.

Saint Augustin rapporte une histoire toute semblable. « Il y avait à Hippone un vieillard nommé Florence, homme pauvre et pieux qui vivait de son métier de tailleur. Comme il avait perdu sa casaque et qu'il n'avait pas de quoi en acheter une autre, il courut au tombeau des vingt martyrs, qui est fort célèbre parmi nous, et les pria tout haut de l'habiller. Quelques jeunes gens qui se trouvèrent là par hasard et qui avaient envie de rire, l'ayant entendu, le suivirent quand il sortit et se mirent à le railler, comme s'il eût demandé cinquante oboles aux martyrs pour avoir un habit. Mais lui, continuant toujours son chemin sans rien dire, vit un grand poisson qui se débattait sur le rivage, qu'il prit avec l'assistance de ces jeunes gens, et vendit trois cents oboles à un cuisinier chrétien, nommé Catose, à qui il raconta tout ce qui s'était passé. Il se disposait à acheter de la laine, afin que sa femme lui fit un habit comme elle pourrait ; mais le cuisinier ayant ouvert le poisson

1) Dr J. Zawodnn, *Der Ring, Geschichte und Sage*, s. l. n. d., in-8°, p. 55-56. Cf. Kuhn, *Westfalen Sagen*, Leipzig, 1875, I, 375.

2) Mathieu, XVII, 27. Qu'il faille prendre le récit évangélique au sens littéral nul doute ; cf. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, P., 1908, gd in-8°, II, 66.

lui trouva dans le ventre une bague d'or ; de sorte que, touché de compassion et effrayé de cette merveille, il la porta à cet homme, disant : Voilà comme les vingt martyrs ont pris soin de vous vêtir ¹ ».

Cette seconde utilisation édifiante, de même que l'histoire que l'on rapporte encore de saint Fridianus, où l'on voit un poisson rapporter au saint l'argent qu'un riche avait jeté dans la mer plutôt que de le lui donner, pourraient bien avoir été imitées de l'Évangile². Enfin, l'on retrouve encore ce même trait dans un conte slave. Le poisson aux écailles d'or, ayant été pris par un pêcheur, le supplie de ne pas le faire périr et lui remet une bague d'or au moyen de laquelle il pourra se procurer autant d'or qu'il le désirera ³. La rareté même de cette variété du thème ne permet pas de supposer qu'elle correspond à une variation rituelle. Il s'agit bien là, croyons-nous, d'un simple démembrement de notre thème partagé par moitié et transformé en fables ou en paraboles.

L'intersigne. — Enfin, il est une catégorie de récits où l'anneau retrouvé joue le rôle d'intersigne. Comme il y avait eu des naufrages, une femme redoutait que son frère y eût péri ; et comme elle s'inquiétait, en ouvrant un poisson elle découvrit l'anneau de son frère dans le ventre de l'animal ⁴. C'est l'ordalie de la mort et c'est aussi l'ordalie de l'amour comme dans l'histoire de Çakuntala. Dashyanta lui retire son amour lorsqu'elle perd la bague qu'il lui a donnée, et le lui rend lorsqu'elle l'a retrouvée. Dans l'Inde, la bague et le poisson sont tous les deux gages d'amour, l'une symbole de l'union et l'autre de la fécondité.

La variation pourrait bien ici correspondre à d'autres rites, rites d'alliance et rite d'amour ; mais nous ne pouvons pousser plus loin cette contre-épreuve, il faudrait se livrer à une nouvelle enquête dans l'Inde, au Thibet, au Japon et en Chine ⁵. Au reste l'issue ne saurait

1) S. Augustin, *La Cité de Dieu*, XXII, 8 éd. Nisard, P., 1862, gd in-8°, p. 764.

2) J. B. Bagatta, *Admiranda*, I, 254, n° 9.

3) A. Chodzko, *Contes des paysans et des pères slaves*, Paris, 1864, p. 145.

4) *Les merveilles de l'Inde, ouvrage arabe inédit du x^e siècle*, éd. Marcel Devic, P., 1878, in-16, n° 13, p. 14. Un anneau joue également le rôle d'intersigne dans la légende de S. Élisabeth de Hongrie. Cf. P. Saintyves, *Les saints successeurs des Dieux*, p. 209-210.

5) *Tripitakya*, éd. de Tokyo, VII, 12. cité par S. Reinach dans *Le mariage avec la mer*.

en être douteuse, au moins dans ce sens que, là encore, nous retrouvons sûrement un rite sous le thème. Un même thème miraculeux, si toutefois l'on néglige les nuances, peut naître de rites différents; mais à l'origine tout au moins, il est aussi inséparable du rite que le vivant de l'œuf.

P. SAINTYVES.



BULLETIN CRITIQUE

DES RELIGIONS DE L'ÉGYPTE

1908 ET 1909¹

TRAITÉS GÉNÉRAUX. — Il est étrange, à première vue, de constater qu'aucun égyptologue n'a exprimé une opinion sur le gros volume publié par AMÉLINEAU sous le titre de *Prolégomènes*². Quiconque s'essaie à en lire une centaine de pages en comprend la raison : le livre est extrêmement confus et parfois incompréhensible. Cependant, la situation de l'auteur, directeur d'études à l'École pratique des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses, ne permet pas que l'on exprime à la légère une opinion sur le livre publié dans la « Bibliothèque de l'École ». J'ai lu l'ouvrage une première fois; et l'impression retirée de cette lecture était telle que je n'ai pas voulu la formuler ici avant d'avoir relu le volume entièrement, la plume à la main. Au sortir de cette seconde lecture et cherchant à résumer mon opinion en une formule brève, je dois déclarer que je considère les « Prolégomènes » comme une œuvre des plus imparfaites. Il importe de justifier cette opinion. Le sous-titre du livre porte : « Essai sur la mythologie de l'Égypte ». L'auteur établirait-il une équivalence entre le mot religion et celui de mythologie ? On

1) Malgré mon désir et ma bonne volonté ce bulletin paraît fort en retard et n'est malheureusement pas aussi complet que je l'aurais voulu. J'espère qu'on voudra bien m'en excuser et accepter ce bulletin avec la même indulgence que les précédents.

2) E. Amélineau, *Prolégomènes à l'étude de la Religion égyptienne. Essai sur la Mythologie de l'Égypte* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, t. XXI). Paris, Leroux, 1908, 8°, iv, 536 p.

le croirait, car nulle part il n'est question expressément des mythes égyptiens. Voici la liste des chapitres : I. De la méthode à suivre dans l'étude de la religion égyptienne ; II. Origine des Égyptiens ; III. Le Totémisme en Égypte ; IV. Ce qu'était le dieu $\overline{\text{I}}$ en Égypte ; V. Du Composé humain et du sort que lui destinaient les anciens Égyptiens dans la seconde vie ; VI. Observations sur la géographie du monde funéraire ; Conclusions.

Sous ces titres, on trouve un exposé mal ordonné, négligé, souvent incompréhensible, des idées de l'auteur sur une infinité de sujets dont les rapports avec la thèse paraîtront des plus problématiques. Des digressions interminables viennent à chaque instant interrompre le sujet : on a, par exemple, à partir de la p. 88, près de cinquante pages de géographie nubienne dont la conclusion est que toute cette dissertation était en réalité inutile, étant donné le vague des déterminations géographiques des Égyptiens. C'est si vrai que l'auteur ne s'y retrouve plus lui-même : p. 71, il écrit : « *Il est certain que les bords de la mer Rouge entre le Nil et cette mer ne formaient pas une partie du pays de Pount* », ce qui ne l'empêche pas de dire, p. 87 : « *Aucun doute sur le fait qu'ils ont donné le nom de Pount et de terre des dieux à la côte de Qoseyr et sans doute à tout le désert compris entre la vallée du Nil et la mer Rouge* » et, p. 100 : « *J'ai montré, je crois, d'après les monuments, que ce pays (Tonouter, terre des dieux) s'étendait du Nil à la mer Rouge, en même temps que le pays de Pount...* ». Des contradictions de l'espèce se rencontrent en d'autres endroits. En voici une encore où les assertions contradictoires ont une certaine importance : p. 51, l'auteur affirme que « pour l'Égyptien, le dieu, le $\overline{\text{I}}$, c'est l'ancêtre *sans la moindre exception* ; p. 52, l'idée est encore accentuée : « *s'il y a quelque chose de certain dans la religion égyptienne, c'est que toute cette religion reposait sur le culte ancestral (voir aussi p. 400).* Et cependant, p. 53 on lit : « *Est-ce donc à dire pour cela que le culte des ancêtres*

englobe toute la religion égyptienne? Il faudrait être insensé pour soutenir une pareille proposition, parce que cette proposition aventurée ne soutiendrait pas un seul moment l'examen ». Mais alors, n'est-il pas étrange d'affirmer que le mot *dieu* en Égypte c'est « l'ancêtre, sans la moindre exception » ?

Le totémisme occupe un grand nombre de pages dans l'ouvrage. On se rappelle sans doute ce qu'en disait M. Van Gennep dans la *Revue de l'Histoire des Religions*¹; j'en retiendrai une phrase seulement : « On ne saurait, dit-il, en effet, en si peu de pages (pp. 185-187) juxtaposer autant de notions contradictoires, autant d'opinions confuses, autant d'affirmations extérieures à toute réalité connue. Il y a là une mêlée de mots comme tribu, classe, famille, totem, et plus loin tabou, et des « je crois » et tout un schème d'évolution qui frappent de stupeur, au point qu'on ne sait par quel bout commencer l'œuvre de critique ». Si l'impression est telle pour un *totémisant*, elle est identique pour l'égyptologue qui est à chaque instant « ahuri » des interprétations déconcertantes d'Amélineau sur les points les plus simples et les moins contestables. Voici un seul exemple : La formule banale, par laquelle on demande qu'après une heureuse vieillesse le mort soit enseveli dans la nécropole, est l'objet de traductions stupéfiantes. L'heureuse vieillesse devient « des vieux très parfaits », « des vieux dieux parfaits », « des vieillards très heureux » (pp. 306 et s.). Amélineau affirme qu'il est impossible de traduire que le personnage soit enseveli dans la montagne *après* une excellente vieillesse « car on ne rencontre jamais cette locution dans les exemples fréquents de cette formule ». En voici trois, pris au hasard et je m'excuse d'insister sur un point pareil : Daressy, « Statues et statuettes de divinités » (Catalogue du Musée du Caire), p. 221 ; Davies, « El Amarna VI », pl. XV, ligne 12 ; Moret, Monuments égypt-

1) A. Van Gennep, *Totémisme et méthode comparative*, dans la *Revue de l'Histoire des religions*, LVIII, 1908, pp. 46 et s.

tiens du Musée Calvet à Avignon, dans le *Recueil de travaux*, XXXII, 1910, p. 155, ligne 11.

Amélineau n'est pas très habile à se procurer les livres relatifs aux questions qu'il aborde; une fois il nous dit, p. 168, note : « Si je ne cite pas les ouvrages étrangers, c'est que je ne les ai pas, que je ne les ai pas lus et n'ai pu me les procurer » ! C'est regrettable, car, pour prendre un cas seulement, s'il avait lu davantage, il ne se gausserait pas aussi aisément des auteurs grecs qui ont écrit sur l'Égypte : p. 10 il nie l'existence d'un roi Mœris sur lequel il aurait pu trouver des indications précises dans un article de Spiegelberg dans la *Zeitschrift* de Berlin (t. XLIII, 1906, pp. 84-86); p. 10 il se moque de ce qu'Hérodote rapporte de l'oiseau parasite du crocodile (Voir dictionnaire Larousse s. v. Pluvian); p. 131 il qualifie d'opinion absurde et erronée ce qu'Hérodote rapporte des sources du Nil et des deux gouffres appelés Crophî et Mophî (Voir Maspero, *Fragments d'un commentaire sur le second livre d'Hérodote*, II, XXVIII, dans les *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, III, pp. 382-389), etc.

Les négligences sont innombrables; on lit pp. 44 et *passim* Schweinfuhrt pour Schweinfürth; 44 Wossische pour Vossiche; 102 note Lyncei; partout Deir el Bahary, Asouan; 177 péninsule sémitique pour sinaïtique; 25 conteurs pour auteurs; 50 les prescrivances; 245 pierres pour prières; le dieu Plah s'appelle toujours Petah pp. 230, 244 et *passim*; p. 338 une phrase inachevée; 273 une note manque; 366 une phrase sautée de la fin de la page 367; la composition hiéroglyphique n'a pas été surveillée comme il eût fallu, ainsi pp. 368 et 370 le nom de Sêti 1^{er} se répète 4 fois dont une fois seulement avec le signe correct pour la déesse Maat; etc.

L'auteur affectionne les truismes, les expressions étranges et les phrases pompeuses; en voici quelques exemples : p. 20 il est question de « morbidité ou neurasthénie d'esprit »; p. 43 l'auteur dit modestement « comme l'ont montré avec

une lumière aveuglante les travaux de M. de Morgan et les miens » ; p. 46 : « Il est évident pour moi que de très bonne heure par rapport au temps auquel je vis » ; p. 64 à propos de l'antériorité des Chaldéens sur les Égyptiens, il écrit : « Je n'ai personnellement aucune raison de croire que leur ancienneté sur la terre n'est pas aussi extrême que celle des habitants de la vallée du Nil, et j'ai même une bonne raison de croire qu'ils existaient en leur pays, ou ailleurs, parallèlement aux Égyptiens, c'est qu'ils ont existé plus tard, et que, comme tous les peuples, ils ont dû avoir une origine quelconque » !! ; p. 150 on nous assure qu'il y a mieux à faire que d'enfoncer une porte ouverte ; p. 169 nous apprenons que si Amélineau donnait la main à un nègre cet « attouchement était plus froid, sans rien qui fît retentir sa nature d'Européen ».

P. 27 on nous assure que « personne ne peut songer un seul moment que la civilisation humaine ait eu une évolution aussi rapide que les agarics » ; p. 62 l'auteur affirme gravement que « si les Égyptiens avaient pris soin de nous dire eux-mêmes de quels pays ils venaient, il serait aisé de le redire après eux ». Faute de mieux on apprend p. 132 que « le soleil se lève à l'Est en Égypte comme en Europe, et comme partout ailleurs » ; p. 210 que « tous les éperviers sont éperviers dès l'œuf » ; p. 236 que « chacun de nous n'a ordinairement qu'un père » ; p. 237 qu'un « enfant ne peut avoir qu'une seule naissance » ; p. 239 que « nous n'avons pas à choisir entre ce qui n'existe pas » ; p. 253 que « les vautours qui ont des mamelles pendantes et des cheveux épars sont chose rare, inouïe sous tous les climats » ; p. 267 que « nous ne pouvons faire état des trouvailles à venir et nous préoccuper d'arguments qui n'ont pas encore été mis au jour » ; p. 268-9 que « Pour des gens qui arrivent du Sud et qui vont vers le Nord, seul le Sud est toujours à sa place parce que c'est le point de départ ; le Nord, lui, se déplacera toujours jusqu'à ce qu'on ait atteint la limite extrême du pays » ; p. 319 on assure que « l'esprit humain n'a pas de ces

brusques retours vers des idées barbares alors qu'il a commencé par ne pas les avoir ». Je dois m'arrêter ne voulant pas abuser de la place qui m'est faite ici ; voici cependant encore deux passages qui laissent rêveur : p. 373 « le mot *ancêtre* désigne en *égyptien* ceux qui ont vécu avant quelqu'un » et p. 346 le roi est « tout à la fois le fils de ses ancêtres et l'ancêtre de ses fils » et l'on ajoute que cette notion « peut être étendue au commun des morts » sous certaines conditions.

L'impression d'ensemble est pénible et les historiens des religions qui ouvriraient ce livre risqueraient d'avoir une piètre idée des résultats obtenus par l'égyptologie dans l'étude de la religion égyptienne.

A. DUFOURCQ¹ donne de l'évolution de la religion en Égypte un résumé fait de seconde main, malheureusement inexact sur de nombreux points de détail².

Une édition italienne de la religion égyptienne d'A. ERMAN³ a été publiée par les soins de A. Pellegrini. L'article d'Amélineau⁴ consacré au même ouvrage n'est que la manifestation d'un méchant accès de dénigrement.

1) A. Dufourcq, *Histoire comparée des religions païennes et de la religion juive* (L'Avenir du Christianisme. I^{re} partie. Le passé chrétien. I Époque orientale), 3^e édition. Paris, Bloud, 1908, in-12. Chapitre I. Les religions égyptiennes pp. 25-66.

2) P. 37, note 1. Le livre sacré intitulé la *Pupille du monde* et relatif à la divinité des rois est un traité hermétique. — P. 5, je ne puis comprendre ce que l'auteur dit de « l'essor *politique* d'Abydos ». — P. 51, note 1 : les nécropoles de *Gizeh* et de *Khafitnibous* : Gizeh est un nom arabe moderne, Khafitnibous est un terme ancien rarement employé pour désigner la nécropole de Thèbes. — P. 56, note 1 : La carrière de Bakenchensou est inscrite sur une statue et non sur un obélisque. — P. 58, note 1 : parmi les petits dieux on trouve *Patäke* qui n'est cité nulle part par les textes hiéroglyphiques ; même note : la mère d'Aménophis I est Nefert-ari et non Nefret-em ; etc.

3) Erman, A., *La religione egizia*. Traduzione italiana di Astorre Pelligrini. Bergamo, Istituto ital. d'arti grafiche, 1908, vi, 296 pp., 9 pl., 1 portrait.

4) E. Amélineau, *La religion égyptienne d'après M. Ad. Erman*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, LVII, 1908, pp. 204-222.

Le livre de G. FOUCART¹ n'est pas, à proprement, parler un livre d'égyptologie ni même un livre de science ; il appartient à un genre assez spécial qui permet à l'auteur des latitudes inexcusables en toute autre circonstance : la littérature électorale. C'est un programme de candidat à la chaire d'histoire des religions au Collège de France et je crains que, faute de le savoir, on critique l'auteur parfois trop sévèrement. Celui-ci affirme en effet que la religion égyptienne est la *religion type* à laquelle toutes les autres doivent être comparées : c'est la *religion étalon* et, en conséquence, une chaire d'histoire générale des religions ne peut être mieux occupée que par un égyptologue. On admettra volontiers que Foucart eut donné d'excellentes leçons sur la Religion égyptienne ; son livre et ses travaux antérieurs permettent de le penser, mais les électeurs du Collège de France ont eu raison de se méfier, la chaire d'histoire générale se fût bientôt transformée en chaire d'histoire de la religion égyptienne. En effet, et Foucart en conviendrait entre spécialistes, tout est encore à faire ou à peu près, pour démêler le problème ; les brillantes comparaisons qu'il proposait d'instituer seront peut-être inscrites au programme des générations qui nous

1) G. Foucart, *La Méthode comparative dans l'Histoire des Religions*. Paris, Alphonse Picard, 1909, in-12, 237 pp. Voici l'indication de quelques comptes rendus . Ernst Anderson dans le *Sphinx*, XIII, fasc. 2, oct. 1909, pp. 77-84 ; Bouché-Leclercq, dans les *Comptes rendus de l'Académie*, 1909, pp. 87-89 ; Deiber, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, III, 1909, pp. 562-571 où l'auteur confond le totémisme et la méthode comparative quand il écrit : « Les partisans du totémisme l'emploient comme base et point de départ de leur système, qui consiste en un rapprochement comparatif entre un rite grec, latin, égyptien, etc., et une coutume pratiquée par certaines tribus australiennes ou africaines ou par telle population de l'Amérique précolombienne » ; Goblet d'Alviella, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, LIX, 1909, pp. 82-87 ; Marcel Hébert, Notes sur les Religions dites « primitives » dans la *Revue de l'Université de Bruxelles*, XIV, 1909, pp. 551-558 ; S. R[einach], dans la *Revue archéologique*, 1909, I, p. 191 ; E. S[ydney] H[artland] dans *Man*, X, 1010, n° 51, pp. 94-94, compte rendu important ; A. Wiedemann, dans l'*Orientalistische Literatur Zeitung*, XII, 1909, colonnes 252-256, résume les thèses fondamentales de Foucart et en conteste la base.

suivront. Il est vrai qu'il semble résulter de plusieurs passages du livre que l'auteur a poussé déjà très avant certaines recherches qui élucideront des points restés obscurs : p. 135, note 1, il dit : « Je me propose de reprendre en détail, et dans un travail spécial, toutes les particularités du couronnement, avec les équivalences memphites mises en regard des cérémonies et des textes de l'époque classique ». P. 166, note 1, à propos des rites funéraires : « Je ne puis justifier en détail une thèse aussi ample. Comme elle n'a pas encore été traitée, à ma connaissance, je ne puis renvoyer non plus à aucun ouvrage... L'étude des textes funéraires antérieurs au Nouvel Empire récemment découverts... me paraît décisive à cet égard. Ces textes n'ont pas encore été traduits ». P. 173, à propos du développement de la morale : « Une partie de mon cours de 1907-1908 a été précisément consacrée à montrer comment les péchés moraux ou les mérites sociaux étaient graduellement entrés en ligne de compte, et comment on pouvait en noter le progrès par les textes..... Je crois pouvoir justifier l'apparition et l'évolution de chacune de ces causes par des textes nombreux et très clairs ». P. 216. A propos de l'impuissance de l'Égyptien à spiritualiser la lutte du bien et du mal : « J'avais pensé, un moment, à donner tout au moins un résumé des documents que j'ai pu réunir, et à dire le point où m'avaient mené mes recherches. Encore que le travail fût fort avancé, et susceptible d'un exposé d'ensemble, il supposait une trop longue argumentation, et j'ai dû en remettre la théorie détaillée pour une meilleure occasion ». P. 230, à propos des croyances funéraires : « J'ai tenté d'étudier dans le plus grand détail possible, et avec de nombreux exemples à l'appui, les phases successives de cette longue évolution dans mon ouvrage manuscrit sur la *Religion et l'Art dans l'Égypte ancienne* (couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, novembre 1908) ».

On peut donc espérer que Foucart ne tardera pas à nous donner connaissance du résultat de tous ces importants

travaux avec preuves à l'appui et références *précises*¹.

Veut-on un exemple des affirmations hasardées de l'auteur et que je mets sur le compte du genre spécial de son livre ? P. 196, à propos de l'évolution des concepts relatifs aux divinités, il écrit : « Le perfectionnement de la civilisation matérielle ou intellectuelle a mené à concevoir... de nouvelles formes d'activité du monde divin, et à créer des divinités qui les personnifient, ou bien à les attribuer en particulier à des dieux de caractère jusque-là assez terne. Ainsi Thot, en raison du progrès des sciences, se démunira d'une partie de ses attributions, et s'adjoindra Safkit-Haboui ; Phtah se dédoublera en Imhotep, et ainsi de suite. Or l'évolution du monde égyptien est assez bien connue pour que l'on puisse, avec des documents précis, montrer à quel état de la société correspond chacun des changements constatés... ». Je regrette que Foucart ait ici négligé de citer des documents précis. Il aurait peine à prouver que Thot et Safkit-Aboui (l'orthographe égyptienne ne justifie pas un H pour Haboui) n'existaient pas, tous deux, dès les premières dynasties. On a des représentations de Thot dès la IV^e dynastie au Sinaï et de Safkit-Aboui dès le premier roi de la V^e au temple de la pyramide de Sahoura où un bas-relief nous la montre avec ses attributs spéciaux et sa fonction particulière, tels qu'elle les gardera pendant toute l'histoire égyptienne².

Pourquoi Foucart, à propos du rituel des temples, cite-t-il seulement Erman, « Religion égyptienne », en oubliant le livre excellent de Moret, « Le Rituel journalier » ? Est-ce aussi un symptôme de fièvre électorale ?

De nombreuses allusions ont été faites à un grand ouvrage

1) P. 98, Foucart renvoie à Lepsius, *Denkmäler*, Mariette, *Mastabas*, Griffith dans l'*Archæological Survey* ; Petrie, dans l'*Egyptian Research Account* et Champollion, *Monuments*, en bloc ! en ajoutant : « Il ne s'agit pas ici de dresser la bibliographie du sacrifice égyptien, mais de permettre le contrôle » !

2) E. Meyer, *Ägypten zur Zeit der Pyramidenerbauer*. Leipzig, Hinrichs, 1908, fig. 16, p. 37. Le nom de Safkit-Aboui existe dès la III^e dynastie ; voir Murray, *Saqqarah Mastabas*, pl. I.

manuscrit de G. FOUCART¹ intitulé « L'Art et la Religion dans l'ancienne Égypte qui sera une magistrale histoire de la sculpture religieuse de l'Égypte à l'époque pharaonique ».

On peut vraisemblablement en reconnaître un chapitre dans un article publié dans la *Revue des Idées*². On y trouvera, comme toujours chez Foucart, beaucoup d'idées ingénieuses et qui abandonnent délibérément les routes battues, une grande richesse d'allusions à des études très vastes que les spécialistes ignorent et dont les résultats *très positifs* s'écarteraient de tout ce qui a été fait jusqu'ici en ces matières. Je me contenterai d'en citer trois exemples :

P. 401. « Le raisonnement paraît assez logique pour qu'il semble que la statue humaine ait dû être trouvée en Égypte dès le début. Cependant les fouilles démontrent que, pendant des milliers d'années, les tombeaux n'ont pas eu de statues de leurs possesseurs. La comparaison avec les religions étrangères, soit dans le passé, soit chez les non-civilisés d'aujourd'hui, prouve ainsi que les Égyptiens n'ont pas été les seuls à hésiter à franchir le pas décisif. Nombre de peuples ont touché ou touchent encore à l'invention de la statue incarnant l'âme des morts, sans se décider à en faire résolument l'emploi. Pour ce qui est de l'Égypte, nous pouvons aujourd'hui reconstituer assez bien la série des causes qui amenèrent cette longue hésitation. Mais leur exposé serait à lui seul un chapitre d'histoire des religions ».

P. 403. « L'objet final du culte égyptien est de refaire perpétuellement ce que jadis les dieux ont fait ici-bas, et ce qu'ils accomplissent encore sans relâche dans l'autre monde. Ce rôle est joué par les statues qui *sont* les êtres réels et vivants qu'elles représentent, elles se meuvent dans le cadre du temple, qui est, sur cette terre, une reproduction

1) Voir Babelon, *Discours à la séance publique de l'Académie*, 20 novembre 1908 dans les *Comptes rendus*, p. 623. Prix Fould.

2) G. Foucart, *La Religion et l'art dans l'Égypte ancienne, La Statuaire*, dans la *Revue des Idées*, V, pp. 385-419. Compte rendu dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, LVIII, 1908, p. 144.

magique, en abrégé, du monde divin, et dans celui des dépendances du sanctuaire, qui complètent cette imitation ou, si l'on veut, ce raccourci de la géographie de l'au delà ». Une note précise : « Littéralement au début, comme le prouvent les équivalences des géographies mystiques pour les édifices où s'accomplissent les cérémonies dont les textes des pyramides ont gardé le rituel en partie. Littéralement encore pour les temples funéraires du type d'Abousir, ou pour ceux du type du « Labyrinthe » d'Hawara, au sujet duquel nous avons des renseignements formels. Symboliquement, par la suite, ainsi que le montrent les noms des diverses parties de la demeure du dieu, par exemple dans les inscriptions des *Memnonia* thébains ou dans des textes comme ceux du temple d'Edfou ».

P. 413 : « De même les statues royales n'auront pas le même caractère, suivant qu'elles seront placées dans le temple d'un dieu, dans le temple funéraire du Pharaon ou dans la chapelle attenante à sa sépulture ».

Si Foucart a découvert tout cela, avec preuves décisives, il comprendra que l'on puisse témoigner de quelque impatience à le voir tarder à nous en présenter la démonstration.

On ne peut que répéter la même chose au sujet de l'article publié par G. FOUCART¹ *sub verbo* Body dans la nouvelle encyclopédie de Hastings. Je pense que l'auteur aurait quelque embarras à le donner dans une revue égyptologique avec notes critiques. J'y relève quelques phrases, p. 764 a *in fine* : « La théorie du « nom » est en réalité la base fondamentale de plus de la moitié des idées religieuses de l'Égypte »; p. 764 b : « Les théologies solaires... regardaient les noms comme étant originairement des émanations, des vagues vitales, procédant du soleil levant. Ces entités, distinctes et irréductibles se revêtaient pour ainsi

1) George Foucart, *Body* dans Hastings, *Encyclopædia of Religion and Ethics*, II, pp. 763-768.

dire en des enveloppes plus ou moins visibles ou pesantes qui sont ces corps dont nous venons de parler, le plus lourd et le plus matériel de ces derniers étant ce que nous modernes appelons le corps. Comment cette incarnation avait-elle lieu? Était-ce une sorte de solidification de la poussière cosmique qui condensait en quelque manière les matériaux de la vie physiologique autour des *noms*?... Ainsi révisée par la théologie, la nature du *nom* devint quelque chose de moins fantastiquement barbare; examiné d'une façon plus étroite, le *ran* ou *nom* était quelque chose comme un faisceau de vagues énergétiques, des ondes « rythmiques » avec leurs caractéristiques spéciales... P. 766 a : Le *bá* n'est ni un des corps de l'homme ni une sorte de substance radioactive comme le *ran* ». La formule fréquente sankhu ran est traduite *littéralement* par « make the *self* breathe the breaths ».

On trouvera de bons et d'utiles matériaux réunis dans un manuel de H. GRESSMANN¹ auquel H. RANKE a collaboré pour la partie égyptienne. Le travail a été fait fort soigneusement, les traductions des textes revues sur les originaux en utilisant les documents du dictionnaire de Berlin. Voici la liste de ces textes (pp. 180-253) : *Mythologiques*; la création et destruction d'Apopis (papyrus de Nesi-Amsou) — Destruction des hommes (tombeaux de Sêti I^{er} et Ramsès III) — Établissement de la lune à son poste (mêmes textes) — Ptah créateur (texte memphite). Textes relatifs à la *Vie d'outre-tombe* : Fragments des pyramides (Spruch 213 et 219). — Confession négative. Textes *poétiques* : Hymne d'Aménophis IV au soleil — Stèle d'Israël de Méneptah — Papyrus du désespéré (Erman, Lebensmüde) — Vanité des choses humaines (Chant du harpiste) — Chants d'amour. Textes

1) H. Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum alten Testamente* in Verbindung mit A. Ungnad und H. Ranke herausgegeben. Tübingen, Mohr, 2 vol. 8°. I Texte XIV, 253 pp. ; II Bilder XII, 140 pp. avec 274 fig.

didactiques; Ptahhotep — Paysan volé — Ani. Textes *prophétiques*; — Prophétie d'un prêtre sous Snéfrou (texte inédit) — Prophétie de l'agneau sous Bocchoris (papyrus démotique de Vienne) — Prophétie d'un potier sous un roi Aménophis (papyrus grec de Vienne) — Prophétie d'un sage sous un Aménophis (Manéthro dans Josèphe, *Contre Apion*) — Avertissement d'un sage à un roi d'Égypte (papyrus de Leiden). *Contes et récits* : Aventures de Sinoube — Récits miraculeux du papyrus Westcar — Épisode du début du conte des deux frères — Voyage de Wen-Amen en Syrie — Stèle de la princesse possédée — Stèle de Sehel des 7 années de famine. — Textes *historiques* relatifs aux campagnes égyptiennes en Asie. A l'appendice : Stèle éthiopienne de l'introduction et indications bibliographiques relatives aux principales listes de villes syriennes et palestiniennes conservées sur les monuments égyptiens¹.

A noter un bon article de HYVERNAT² sur la religion égyptienne dans la *Catholic Encyclopedia*.

1) Quelques remarques sur les illustrations :

Fig. 6. Il est inexact de dire de Ra qu'il est le seul dieu égyptien qui ne soit représenté ni sous forme animale ni sous forme humaine. Voir d'ailleurs les figures 106 et 111.

Fig. 54. Plan du temple de Ramsès III. Il faudrait ajouter que c'est le temple qui, à Karnak, est enclavé dans les murs de la cour des Bubastides.

Fig. 74. Scène d'offrande à un sycomore : interprétation douteuse.

Fig. 75. Stèle du temple de Sahou-Re : il eût fallu dire qu'elle est du nouvel empire et non du temps de Sahou-Re (V^e dynastie).

Fig. 117. Phrase ambiguë sur le dieu de l'époque d'Amarna : on croirait qu'il s'agit d'Amon.

Fig. 119. Peut-on dire qu'Osiris fut à l'origine un dieu solaire ?

Fig. 140 est une terre cuite égyptienne d'époque romaine. Le soi-disant phallus est un uraeus placé devant le disque solaire.

2) Hyvernât, *Egypt, Coptic Church*, dans le *Catholic Encyclopedia*, V, New-York, 1909 : III, Ancient Egyptian Religion, pp. 343-347 ; IV, Literary Monuments of Ancient Egypt, pp. 347-349. Malheureusement l'auteur ou l'éditeur a mal choisi les illustrations : p. 344. Le bœuf Apis, relief d'un tombeau de Zakarah (*sic*) est en réalité un fragment de bas-relief de Denderah. Voir Mariette, *Denderah*, III, pl. 11. Dümichen, *Bauurkunde* : pl. XV, p. 346. Un bas-relief d'Abydos intitulé : Seti I^{er} entre Isis (Hathor) et Osiris offrant un sacrifice à ce dernier » représente le prêtre royal Anmoutef accompagné d'Isis, présentant l'encens à Sêti I^{er} figuré sous l'aspect du dieu Osiris.

ALEXIS MALLON¹ a publié un court opuscule sur la religion égyptienne, généralement bien informé. Au sujet du culte des animaux (pp. 11-12) l'auteur s'est malheureusement inspiré d'une hypothèse de Loret qui n'a rencontré que peu de faveur. Je recommande aux ethnographes totémisants les phrases suivantes : « Chacune des tribus qui pénétrèrent dans la vallée du Nil et s'y établirent avait sa religion et son totem, c'est-à-dire, un animal particulier dont l'image était portée sur une hampe ; c'était l'étendard, le centre de ralliement de toute la tribu... Le totem, qui a cessé d'être un centre de ralliement, devint un symbole religieux »². La brochure insiste sur la théologie plus que sur la religion populaire, elle note ce qui, dans la religion égyptienne, peut rappeler les idées chrétiennes, d'accord en cela avec le but visé par la collection dans laquelle elle est publiée.

L'adresse présidentielle de W. M. FLINDERS PETRIE³ au Congrès d'histoire des religions à Oxford comprend deux parties. La première (pp. 185-194) marque bien l'importance des questions soulevées par l'étude de la religion égyptienne et esquisse les grandes lignes du problème, — la seconde (pp. 194-200) traite de psychologie religieuse et de la religion personnelle d'après la littérature hermétique et les pragmatistes modernes. J'avoue être ici complètement incompetent ; je crois cependant pouvoir dire que les idées

1) Alexis Mallon, *The Religion of Egypt* (Catholic Truth Society Lectures on the History of Religions n° 8). Londres, C. T. S. [1909], in-12, 32 pp. (1 penny). Reproduction avec quelques modifications dans le *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, fasc. V, Paris, Beauchesne, 1910, colonnes 1320-1343 avec un chapitre nouveau sur les rapports de la religion égyptienne avec le Judaïsme et un autre sur les rapports avec le Christianisme.

2) Voir sur les travaux de Loret qui ont inspiré le P. Mallon : A. van Gennep, *Totémisme et Méthode comparative*, dans la *Revue de l'Histoire des religions*, LVIII, 1908, pp. 42 et s.

3) W. M. Flinders Petrie, *Aspects of Egyptian Religion* (President's Address) dans les *Transactions of the third International Congress of the History of Religions*. Oxford, 1908, I, pp. 185-200. Voir aussi, *Historical References in Hermetic Writings*, *ibidem*, pp. 224-225.

de Petrie n'ont pas rencontré beaucoup de faveur et que sa chronologie des livres hermétiques aura quelque peine à s'imposer¹.

A signaler un article de W. M. FLINDERS PETRIE² sur l'art religieux égyptien dans la nouvelle encyclopédie de Hastings. Voici les divisions de l'article qui paraîtra peu intéressant surtout si on le compare aux notices consacrées à d'autres arts qui encadrent celle-ci : 1° Symbolisme ; 2° Images divines ; 3° Vêtements ; 4° Cérémonies : *a*) Sacrifice, *b*) offrandes, *c*) Imposition des mains, *d*) Purification ; 5° Mobilier.

Je n'ai connu que par un prospectus de librairie une étude de RANKE³ sur la religion égyptienne dans une encyclopédie allemande.

Un travail de F. Rossi⁴ contient peu de choses intéressantes. Il y est question des idées religieuses et morales des Égyptiens, principalement d'après le Livre des Morts.

LIVRE DES MORTS. — M. W. BLACKDEN⁵ « cherche à montrer la pureté du but primitif du Livre des Morts, but qui s'est perdu par le débordement ultérieur de la magie ».

1) Voir ce que pense de la littérature hermétique Walter Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten*, II, pp. 218 et s., surtout p. 219, note 2 *in fine*.

2) W. M. Flinders Petrie, *Art (Egyptian)* dans Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I, pp. 722-726.

3) Ranke, *Aegypten* dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I. Tübingen, Mohr (Siebek), 1908.

4) Francesco Rossi, *Delle dottrine religiose dell' antico Egitto*, dans les *Atti della R. Accademia delle scienze di Torino*. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, XLIII, 1907-1908, pp. 235 (388)-252 (404).

5) M. W. Blackden, *Some Fragments from the Book of the Dead*, dans la *Theosophical Review*, XLII, pp. 105-113 et 233-240 (d'après *Orientalische Bibliographie*).

JEAN CLÉDAT¹ publie un texte du chapitre LXXII d'après le couvercle de sarcophage d'époque saïte de [l'ami unique, commandant du palais, Ouza-Hor-risni.

Deux tombes du commencement du Moyen-Empire, découvertes par Quibell à Saqqarah ont fourni trois cercueils en bois, de forme rectangulaire, couverts de textes religieux dont un grand nombre sont ou entièrement nouveaux ou tout au moins fort rares. P. LACAU² les analyse et reproduit *in extenso* les textes nouveaux ou peu fréquents.

Les textes déjà connus sont :

Ounas, l. 56-63 ; 66-70 ; 443-446 et 460-462.

Teti, l. 170-173 ; 264-277 et 287-290.

Pepi I^{er}, l. 59-64 ; 100-114 et 118-128.

Merenra, l. 131-150 et 122-124.

Pepi II, l. 291-306 et 404-409 complété et 814-820.

Horhotep, l. 183-186 et 195-269.

Amamu, pl. XXVII, 1-24 ; XXVIII, 1-14 ; XXIX, 1-3.


Livre des Morts, chap. 67, 68, 86, 149 (la 11^e demeure).

Quant aux textes donnés *in extenso* voici un essai de traduction des titres conservés [quelques-uns des titres mutilés peuvent être restitués d'après le texte].

II. Respirer les vents dans la nécropole. — III. [Contre les crocodiles qui ?] enlèvent les charmes (amulettes). — IV. [Contre les serpents ?] qui sont dans leurs trous et dont la bouche n'est pas close. — IV. Repousser... naviguer dans la barque de Ra, voir [Ra]. — V. Ouvrir au défunt la porte de la région de la Touat. — VII. Que les vents soient pour le nez de l'homme [dans la nécropole]. — VIII. Réunir la foule (?) pour l'enterrement. — IX. S'unir à la terre (être enterré) au ciel du Nord (la tête du mort est vers le nord).

1) Jean Clédat, *Un couvercle de sarcophage anthropoïde de Tell el Maskhoutah*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 211-212.

2) Pierre Lacau, *Textes religieux écrits sur les sarcophages*, dans J. E. Quibell, *Excavations at Saqqara (1906-1907)* Caïre, Service des Antiquités, 1908, pp. 21-61.




— X. Ouvrir la tombe, apporter les écrits de l'homme... dans la nécropole. — XI. Donner les vents à l'homme dans la nécropole. — XII. Pour qu'on n'aille pas la tête en bas dans la nécropole. — XIII. Qu'on ne compte pas l'âme pour les travaux dans la nécropole. — Ici commence une série de chapitres des transformations : XVI. Se transformer en Horus l'ancien. — XVII. Se transformer en amulettes. — XVIII. ... en déesse Tait (bandelette). — XIX... en [serpent]. — XX. ... en [hirondelle]. — XXI. ... en flamme... dans tout endroit de l'Occident. — XXII. ... en dieu Sebek, maître du [lac de Ka]. — XXIII. ... en crocodile. — XXIV. ... en grain. — XXV en Isis. — XXVI. ... en oiseau Jou ? — XXVII. ... en oiseau Nour ? . — XXVIII. ... en épervier divin. — XXIX. ... en dieu Nehebka. — XXX ... [en oie]. — XXXI. ... en faucon Horus. — XXXII. ... [en oiseau Kabes]. — XXXIII. ... en écritoire de Toum (?). — XXXIV. ... [en uræus]. — XXXV. ... en . — XXXVI. ... en momie ?? . — XXXVII. ... en dieu Kepra. — XXXVIII. ... [en double divin]. — XL. Donner des offrandes au Khou. — XLIII. Se transformer en Osiris. — XLIV. S'emparer des nombreuses offrandes faites à l'homme dans la nécropole. — XLVI. Respirer les vents dans l'Occident. — XLVII. — Réunir les ancêtres dans la nécropole (texte très mutilé qui rappelle le texte publié précédemment par Lacau dans le *Recueil des travaux*, XXVI, 1904, pp. 67-73 et traduit par J. Baillet dans le *Journal asiatique*, 10^e série, tome IV, 1904, pp. 307-329. (Voir Bulletin 1904.)

On saura gré à Lacau de cette nouvelle contribution à l'étude de ces importants textes religieux du Moyen Empire dont il est l'impeccable éditeur.

P. LACAU¹ continue l'édition des textes religieux nouveaux

1) P. Lacau, *Textes religieux*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 65-73, 185-202; XXXI, 1909, pp. 10-33, 161-175.

des sarcophages antérieurs au Nouvel Empire du Musée du Caire. On notera, d'après les indications de l'auteur les textes suivants :

XXVII, Texte analogue au chapitre XCIX du Livre des Morts, donnant plus complètement que partout ailleurs le catalogue des parties de la barque (48) identifiées chacune à une divinité. — XXIX, Chapitre d'être juste de voix en présence de Geb, prince des dieux, qu'on n'enlève pas à l'homme qui est dans la nécropole ni ses linceuls ni ses cercueils. — XXX, Ouvrir l'Amenti, se transformer en oiseau *Akti*. — XXXI, Se transformer en  en table d'offrandes d'Hathor. — XXXII, Monter dans la barque de Ra, accompagné (?) de son double. — XXXIV, Que l'homme soit dans sa maison. — XXXV, Repousser Apopi de la barque du soleil. — XXXVI, Repousser les serpents qui détruisent les doubles. — XXXVII, texte dont le début est identique au chapitre XII du Livre des Morts : Sortir comme une flamme. — XXXVIII, texte rappelant en partie une rédaction du chap. LVII du Livre des Morts (*Recueil de travaux*, XVII, p. 19 l. 51-52 et 158-159) : Se transformer en épervier. — XXXIX, Que le défunt repose sur son côté gauche, chapitre comprenant des phases qui se retrouvent aux pyramides Teti 288, Merinri 824 et 415. — XL, Devenir un des grands d'Héliopolis. — XLI, Chapitre d'entrer dans l'Amenti en qualité de suivant de Ra, chaque jour. — XLII, Acclamation à l'Occident excellent pour que cet homme ne soit pas repoussé. — XLIV, Chapitre qu'on n'aille pas la tête en bas. — XLV, Chapitre de manger du pain dans la nécropole, — XLVI, Chapitre apparenté à Amamu, pl. XXVIII, l. 18-20 et au Livre des Morts chap. CXLIX, 10^e demeure. — XLVII. Chapitre d'ouvrir l'Amenti, muni des   de la nécropole ou chapitre d'entrer dans le Champ d'Ialou (le début dans Amamu pl. XXIX, l. 13-14). — XLVIII, Chapitre d'entrer et de sortir du ciel comme une flamme. — XLIX, Entrer comme une flamme à la suite du dieu grand. — L, Chapitre,

de ... sur le chemin du dieu. — LI, Chapitre de la gardienne d'Osiris (voir Amamu pl. XXXI, l. 5-7). — LII, Devenir Ra-Toum. — LIII, Être scribe de Ra. — LV, Devenir le dieu du sanctuaire. — LVI, Ouvrir et fermer (?) (Ouvrir les endroits murés??). — LVII, Devenir le dieu Hou (goût). — LVIII, Devenir le dieu Npr (grain). — LX, Sortir au jour, ... le porc. — LXI, idem. — LXII, Chapitre de l'ensevelissement à l'Occident. — LXIII, Ne pas entrer dans le lieu de décapitation. — LXIV ... bâtir ... dans la nécropole. — LXVII, Bâtir la demeure de l'homme dans la nécropole., creuser ses bassins, faire croître ses arbres nebes. — LXX, Contrat relatif à la réunion des parents dans la nécropole. Texte curieux analogue à celui cité sous le n° VII du travail analysé ci-devant. Un curieux tableau est intercalé dans ce chapitre : Tous mes parents qui sont dans Buto (Pe) ; Mon père à Buto (Dep) ; Ma mère à Busiris ; Mes enfants à Héliopolis-Babylone ; Mes frères à la nécropole d'Abydos ; Tous mes concitoyens à ... grand, château des grands de Busiris (Voir Bulletin 1904 s. v. Livre des Morts, art. de J. Baillet). — LXXIII. Repousser le serpent Rerek, repousser les crocodiles [qui enlèvent] les charmes magiques. — LXXV, Ne pas mourir de nouveau. — LXXVIII, Devenir le dieu Heka (charmeur). — LXXX, Devenir l'œil ardent d'Horus. — LXXXIII, ... la fin est le chapitre LXVIII du Livre des morts.

Le grand travail de P. LE PAGE-RENOUF sur le Livre des Morts, paru dans les Proceedings de la Société biblique de Londres n'avait été tiré à part qu'à un très petit nombre d'exemplaires. La réédition de cet ouvrage dans les œuvres complètes de Le Page Renouf¹ sera donc très utile.

1) P. Le Page-Renouf, *The Life-Work of Sir Peter Le Page Renouf*. First Series. IV. *The Book of the Dead*. Translation and Commentary continued and completed by Edouard Naville. Paris, Leroux, 1907. Compte-rendu par Ernst Anderson dans le *Sphinx*, XI, 1908, pp. 206-226 : Remarques sur les chapitres VIII, XV, XVII, XVIII, XXXI, XCVIII, CII, CX et CXXV d'après Lefébure et Piehl.

A signaler une bonne conférence de A. MORET¹ sur le Livre des Morts.

E. NAVILLE² donne une édition complète du Livre des Morts découvert dans le tombeau de Jouiya, beau-père d'A-ménophis III. Ce texte présente l'avantage d'être parfaitement daté et dans un rare état de conservation. Ceux qui connaissent l'original regretteront que l'auteur n'ait pas donné un specimen en couleurs des superbes vignettes de ce papyrus. Naville donne ainsi la liste des chapitres de ce texte : « 1, 10, 17, 18, 30 B, 63 A, 64, 77, 81 A, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 99, 100 (129), 101, 102, 103, 104, 110, 117, 118, 119, 125, 136 A, B, 141-3, 144, 146, 148, 149, 150, 151, 153 A, 155, 156, plus un chapitre inconnu avec le titre commun : « Chapitre de sortie du jour » et un texte avec rubrique, qu'on rencontre dans la recension saïte en tête du chapitre 148 et dont D^r Budge fit d'abord le chapitre 190 ». En un texte bref et substantiel Naville analyse chacun des chapitres ainsi que les différentes vignettes. Le chapitre 101 était seulement connu par le papyrus de Nou au British Museum et dans la recension saïte, le titre est nouveau ; le chapitre 153 A nous offre une vignette rare où l'on voit l'âme échappant au filet infernal ; le chapitre inconnu jusqu'ici est un commentaire d'une vignette qui représente neuf grands serpents.

Voir plus loin : Tombeaux. H. SCHAEFER.

Il suffira pour le moment de signaler sommairement la nouvelle édition des Textes des Pyramides par K. SETHE³. On

1) A. Moret, *Le Livre des Morts*, dans *Au temps des Pharaons*, Paris, Colin, 1908, in-12, pp. 199-243 avec la planche XVI.

2) E. Naville, *Théodore M. Davis' Excavations: Biban el Molouk. The Funerary Papyrus of Jouiya*. Londres, Constable, 1908, 4°, viii, 20 pp. et 34 pl. Comptendu par Ernst Anderson, dans le *Sphinx*, XII, 1908, pp. 141-144 et par G. Foucart dans le *Journal des Savants*, 1908, pp. 668-669.

3) Kurt Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, Leipzig, Henrichs, in-4°,


y trouve pour la première fois les textes parallèles des différentes pyramides disposés les uns au-dessous des autres, phrase par phrase. L'éditeur annonce une traduction et des commentaires qui me donneront l'occasion de revenir en détail sur cette publication dont on pourrait difficilement exagérer la haute valeur scientifique.

Le « *Livre de parcourir l'éternité* » est un de ces courts écrits de rédaction vraisemblablement tardive et qui se rattachent à la collection des textes du Livre des Morts. Bergmann en publia un exemplaire en 1877 ; on connaît une autre version à Berlin, une troisième au Vatican. Une stèle du Vatican publiée par W. WRESZINSKI¹ donne une version qui diffère des autres en de nombreux points. Wreszinski la traduit et la commente soigneusement.

GÉOGRAPHIE RELIGIEUSE. — La publication d'un travail de G. STEINDORFF² sur les nomes a permis à G. MASPERO³ d'exposer d'intéressantes idées sur l'origine et le développement des nomes au point de vue politique et religieux ; p. 310 : « Si les nomes d'autrefois ne coïncident point partout avec les circonscriptions administratives de la loi de finance des Ptolémées, ils demeureraient au moins, je pense, les circons-

1908-1910 ; t. I, XIII, 508 ; t. II, IV, 543 p. — Voir un Compte-rendu amèrement critique de E. Naville dans le *Sphinx*, XII, 1909, pp. 188-205.

1) W. Wreszinski, *Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit nach einer Stele im Vatikan*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 111-122 avec 1 planche. — Pour la localisation de la Touat on notera la phrase ligne 6-7 « : Si tu montes au ciel, ton bras n'est pas

repoussé, si tu descends  dans la Touat, tu n'en es pas tenu écarté ».

2) G. Steindorff, *die Aegyptischen Gaue und ihre politische Entwicklung* (Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der k. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, XXVIII, pp. 863-897). Leipzig, Teubner, 1909, 8° 38 pp.

3) Compte-rendu par G. Maspero, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, LXVIII, 1909, p. 309-315.

criptions ecclésiastiques sur lesquelles le dieu de la métropole avait juridiction, quand même une partie du territoire comprise dans les limites originelles aurait été annexée à un des cantons voisins en ce qui concerne l'administration civile...; p. 311 : « J'ai naguères défini le nome, une étendue de terrain telle que le paysan puisse aller au marché et en revenir dans une seule journée; le nome aurait donc été à l'origine une circonscription surtout économique, j'ajouterai et religieuse, car le lieu du marché est aussi à l'ordinaire le lieu du culte. »

LIVRES MAGIQUES. — MAGIE. — Sur les petits monuments magiques dits « stèles ou cippes d'Horus », ainsi que sur certaines vignettes du Livre des Morts, les sauriens contre lesquels combattent le dieu Horus ou les morts ne sont pas tous des crocodiles. En effet, souvent, ils tournent la tête, ce qui est impossible au crocodile. P. H. BOUSSAC¹, propose, dans ce cas, d'y reconnaître les varan ou monitor. Le crocodile et le varan se ressemblent suffisamment pour que les Égyptiens les aient confondus sous le même nom. On a déjà signalé à plusieurs reprises des confusions, au moins aussi graves, d'espèces animales différentes, par exemple pour les dieux chien-loup et chacal (Voir Bulletin 1905. Dieux-Anubis, et Bulletin 1906-1907. Culte des Animaux).

ALAN H. GARDINER² a consacré une note assez indécise à la définition de la magie égyptienne. Gardiner commence par dire qu'il n'est pas possible d'appliquer au terme magie en

1) P. H. Boussac, *Sauriens figurés sur les cippes d'Horus* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXXI, 1909, pp. 58-61 avec 4 fig.

2) Alan H. Gardiner, *Notes on Egyptian Magic*, dans les *Transactions of the third international Congress of the History of Religion*. Oxford, 1908, I, pp. 208-210.

Égypte le même sens que dans les autres pays. Le but de sa note est, dit-il, de déterminer théoriquement le sens du mot magie tel que l'entendent les égyptologues. Voici la définition proposée : « Les actes magiques sont ceux qui sont posés par l'homme à son propre bénéfice ou au bénéfice d'autres personnes vivantes, et qui impliquent, comme élément nécessaire une certaine dose de foi, bien que le résultat visé ne soit pas supposé dépendre d'une autre volonté que celle de l'agent ». Gardiner reconnaît immédiatement que, pour les Égyptiens, le mot *Hike* « magie » recouvre un sens plus étendu que celui impliqué par sa définition et il conclut en disant que le départ des pratiques superstitieuses égyptiennes en religieuses et magiques n'est qu'un mode purement formel de classification. La distinction entre religion et magie en Égypte n'a et ne peut avoir de signification profonde.

A. GRENFELL¹ explique avec une ingéniosité souvent déconcertante les « symboles » d'une série de scarabées-amulettes destinés aux morts.

Il importe de signaler ici l'apparition du troisième volume de la nouvelle édition du papyrus magique démotique et grec de Londres et Leiden par LL. GRIFFITH et HERBERT THOMPSON². Ce volume comprend exclusivement les Indices permettant l'utilisation complète de cet important ouvrage. (Voir Bulletin 1904, Livres magiques).

AHMED BEY KAMAL³ publie une stèle de Tell Basta, à représentations de divinités, « variante du type des stèles qui représentent Horus sur les crocodiles. »

1) A. Grenfell, *Amuletic Scarabs, etc., for the deceased*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 105-120 avec 3 planches.

2) F. Ll. Griffith et Herbert Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*. III. Indices, Londres, Grevel, 1909, 4°, 154 pp.

3) Ahmed bey Kamal, *Notes prises au cours des inspections*, § ix dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 191-192 avec 1 planche.

G. DARESSY¹ montre qu'il s'agit en réalité d'une liste des décans, comprenant 59 décans. Il reviendra prochainement sur ce sujet.

A. MORET² réédite sous une forme légèrement modifiée sa conférence du Musée Guimet sur la Magie (Voir Bulletin 1906-1907).

MYTHES. — G. MASPERO³, dans un compte rendu d'une étude de A. J.-REINACH⁴ sur l'Égypte préhistorique, écrit au sujet des luttes d'Horiens et de Séthiens interprétées comme épisodes d'une guerre entre le Nord et le Sud les lignes suivantes : « En tous cas, avant d'en tirer parti pour bâtir une théorie de l'histoire d'Égypte, on ferait bien d'attendre que des documents nouveaux nous permissent d'en mieux définir la nature. Ce serait d'autant plus prudent que nous avons, pour certains nomes tels que le nome Ombite, la preuve d'une association très vieille d'Horus avec Typhon : voilà une amitié qui dérange singulièrement l'hypothèse d'une hostilité universelle entre Horiens et Séthiens. Il me semble que celle-ci est une interprétation relativement récente ; l'idée n'en prévalut qu'au moment où, le mythe osirien prédominant, l'Horus aîné, l'Horus ciel, se confondit avec le petit Horus, l'Horus fils d'Isis. Il faut dans l'étude des dogmes ou des dieux égyptiens, distinguer les temps et n'appliquer qu'avec précaution aux âges anciens ce que nous constatons aux plus récents ».

1) G. Daressy, *La Semaine des Egyptiens*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, X, 1909, pp. 21-23.

2) A. Moret, *La Magie*, dans *Au temps des Pharaons*. Paris, Colin, 1908, in-12, pp. 245-279.

3) G. Maspero, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, LXVI, 1908, p. 403.

4) A. J.-Reinach, *L'Égypte préhistorique*, dans la *Revue des Idées*, 1908. Tirage à part. Paris, Geuthner, 8°, 54 pp.

NATHANIEL REICH¹ corrige l'interprétation donnée par Chabas et Brugsch du passage du papyrus Sallier IV racontant le combat d'Horus et de Set et l'intervention d'Isis faisant tomber des chaînes sur les combattants. Il restitue et traduit² la mention du 27 Thot du calendrier Sallier et montre qu'elle ne contient aucune allusion mythologique.

K. SETHE³ cherche à élucider un épisode du mythe d'Osiris. Le coffre contenant le corps d'Osiris aborde à Byblos et bientôt il est caché à l'intérieur d'un arbre qui croît autour de lui. Cet arbre serait le cèdre. L'auteur signale des points de contact intéressants entre ce passage du mythe d'Osiris et le papyrus d'Orbiney (Conte des deux frères). La coutume d'ensevelir les morts dans des cercueils en bois de cèdre et d'employer pour l'embaumement de l'huile de cèdre se rattache peut-être aussi à cet épisode de la légende osirienne.

PROPHÉTIES. — ORACLES. — ALAN H. GARDINER⁴ donne une édition complète et définitive du texte important analysé par H. O. Lange en 1903 sous le titre de Prophéties. Les conclusions de Gardiner diffèrent assez bien de celles de Lange, et, s'il ne présente pas son hypothèse comme abso-

1) Nathaniel Reich, *Der Mythos vom Kampfe des Horus mit Set im Papyrus Sallier IV* (II, 6-III, 6), dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 210-212.

2) Nathaniel Reich, *Der 27 Thot des Papyrus Sallier IV* (III, 6, 7), dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, p. 213.

3) K. Sethe, *Zur ältesten Geschichte des ägyptischen Seeverkehrs mit Byblos und dem Libanongebiet* § 4 *Byblos und der Osirismythos*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 12-14.

4) Alan H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian sage from a hieratic papyrus in Leiden* (Papyrus Leiden 344 recto). Leipzig, Hinrichs, 1909, 4°, 116 pp. avec 18 pl. en autographie et une planche photographique. — Comptes rendus par W. Max Muller, dans l'*Orientalistische Literaturzeitung*, XII, 1909, colonnes 496-499 ; G. Maspero, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, LXVIII, 1909, pp. 163-165.

lument décisive, il montre cependant qu'il n'y a pas lieu de tirer de ce livre des conclusions importantes sur l'influence de l'Égypte sur la littérature hébraïque. Voici le résumé de l'œuvre égyptienne : un sage décrit devant un roi l'état lamentable dans lequel se trouve le pays : l'anarchie règne, tout est confondu ; c'est une ère de crimes et d'impiété. Le sage dit ensuite ce qu'il y aurait lieu de faire pour remettre de l'ordre dans le pays et apaiser les dieux et, par contraste, rappelle le règne heureux du dieu Ra (c'est ce passage qui aurait été pris comme une prophétie). Le roi est taxé de faiblesse et d'indifférence et son censeur décrit de nouveau le bien-être que l'on ressent lorsque tout est en ordre. Le livre appartient donc au genre philosophique ; l'auteur expose ses idées sur le bien-être social et politique, lequel requiert trois conditions fondamentales : l'esprit patriotique dans la résistance aux ennemis du dehors et du dedans, la piété à l'égard des dieux et une direction de la part d'un maître sage et énergique. Indépendamment de sa haute valeur générale il faut signaler dans le commentaire quelques passages particulièrement intéressants pour l'étude de la religion : pp. 59-60 note sur la déesse de la musique Mert ; p. 47-8 note sur la magie : « Les formules magiques sont divulguées, les incantations ... sont vaines car les gens se les rappellent » ; p. 52 un texte mythologique (Pap. Turin 134, 6-135, 6) : Seth essaie de faire révéler à Horus son véritable nom, Horus répond par toutes espèces de réponses ridicules auxquelles Seth réplique toujours : « Non, tu n'es pas... » Enfin Seth abandonne sa tentative vaine ; pp. 55-56 note sur le serpent considéré comme l'esprit gardien d'un endroit ou d'une famille...

F. LL. GRIFFITH¹ réédite le papyrus démotique Dodgson publié autrefois par Revillout sous le titre d'« Anathème d'une

1) F. Ll. Griffith, *Papyrus Dodgson*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archaeology*, XXXI, 1909, pp. 100-109 avec 4 pl. — *Additional Notes on the Papyrus Dodgson, etc.*, *ibidem*, pp. 289-291.

mère payenne contre son fils devenu chrétien¹. » Le texte, qui date du milieu de l'époque ptolémaïque, est extrêmement difficile. « Rien dans le document ne permet de le mettre en rapport avec le christianisme. Il semble que ce soient des messages de reproches et d'avertissements envoyés de la part de l'oracle de Khnûm, Sopti² et Anuki, les divinités d'Éléphantine, par quelque saint personnage ou par un défunt autorisé, à deux personnes riches ayant négligé les mystères d'Osiris. Il semble que l'oracle était rendu par l'enfant (divin)³ né à Yeb (Éléphantine), Espmêti, fils de Petarhens-nufi, qui, au moins en cette occasion, préfère s'appeler l'Osiris Espmêti (fils de ?) Sikhnûm. L'épithète « l'Osiris » implique qu'il était mort. Espmêti charge Patow, fils de Harpaêsi, d'écrire les messages et de les transmettre, l'encourageant dans sa tâche et le menaçant de maladie s'il n'exécute pas son ordre. Dans ce Patow nous devons sans doute reconnaître l'auteur du papyrus, l'instrument et sans doute l'inspirateur de l'oracle ».

RITUELS. — ERNST ANDERSON⁴ fait quelques remarques philologiques sur plusieurs passages du rituel d'Amon de Berlin étudié par von Lemm et A. Moret.

FR. W. VON BISSING⁵ continue ses remarques sur la formule de libation.

1) Dans les *Transactions of the Society of biblical Archæology*, VIII, 1885, pp. 1-19.

2) Sur la confusion de Sopti et de Satit voir G. Rœder, *Sothis und Satis*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1909, pp. 22-30.

3) Erman met en rapport l'oracle de l'enfant avec le texte de Plutarque, *de Iside*, c. 14 = Dio Chrysost., edit. Dindorf, I, p. 404 et d'après lequel, en Égypte, les acclamations des enfants jouant dans les temples étaient regardées comme des oracles (p. 289).

4) Ernst Anderson, *Petites études sur le papyrus n° 3055 du Musée de Berlin*, dans le *Sphinx*, XII, 1908, pp. 14-26.

5) Fr. W. von Bissing, *Lese Früchte* § 13, *Zur Geschichte der Libations-*

PIERRE MONTET¹ étudie les scènes de boucherie du rituel de l'offrande. Les divers épisodes du dépeçage des animaux destinés aux sacrifices avaient lieu sous la surveillance du prêtre récitant (Kher-Heb).

SACRIFICES. — HUBERT et MAUSS² déclarent qu'ils ne constatent dans le sacrifice égyptien aucune trace de totémisme.

G. KYLE³ ajoute quelques remarques à son étude publiée en 1905 (Voir Bulletin 1905) sur les sacrifices égyptiens. L'auteur publie trois croquis de brasiers portatifs sur lesquels on brûlait des offrandes. Il nous dit, qu'à son avis, il ne s'agit nullement d'holocauste, mais bien de sacrifices où les aliments offerts sont surmontés de grains d'encens enflammés. On veut y ajouter « une bonne odeur ». La question est très vaste et demande à être examinée chronologiquement. Il est vrai qu'au nouvel empire il y a peu de traces de l'usage de brûler les offrandes. Cependant, on peut citer, dès l'ancien empire, le vaste lit de cendres du temple d'Abydos, contemporain de Khéops⁴, rappeler une clause des contrats de Siout du moyen empire relative au combustible que l'on présente au temple en même temps que les animaux du sacrifice⁵. A partir du nouvel empire, peut-être sous l'influence

formel, III, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 180-183. Voir *ibidem*, XXIII, 1901, pp. 38-47 ; XXV, 1903, pp. 119-120.

1) Pierre Montet, *Les scènes de boucherie dans les tombeaux de l'ancien empire* dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, VII, 1909, pp. 41-65 avec 9 figures.

2) Hubert et Mauss, *Analyse de quelques phénomènes religieux*, dans la *Revue de l'Histoire des religions*, LVIII, 1908, pp. 174-5.

3) G. Kyle, *Some further observations concerning the holocaust among the ancient Egyptians*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXXI, 1909, pp. 49-54.

4) Petrie, *Abydos*, II, pp. 9 et 48.

5) Voir par exemple Breasted, *Ancient Records*, I, § 556 et 557.

des cultes sémitiques, on brûle parfois des offrandes¹. Maspero a récemment signalé un sanctuaire d'Aménophis III, à Ouadi es Seboua², où, dans la liste des offrandes, on a introduit la série des ustensiles nécessaires à brûler les offrandes. Prétendre que dans l'espèce, et pour les diverses représentations d'autels portatifs où l'on voit des aliments embrasés, il ne s'agirait que de la cuisson des aliments, me paraîtrait assez aventureux : les Égyptiens cuisaient leurs aliments avant le nouvel empire. D'autre part, pourquoi se refuser à admettre que les Égyptiens qui ont introduit dans leur panthéon de nombreuses divinités sémitiques auraient également emprunté à leurs voisins ce mode de sacrifice ? Ce qui rend la chose plus vraisemblable encore est la constatation du fait que les Égyptiens pratiquaient la combustion des offrandes au temple d'Hathor du Sinaï³.

(A suivre.)

J. CAPART.

1) Voir Petrie, *Illahun, Kahun and Gurob*, pp. 16 et s; G. Maspero, *le Tombeau de Montouhikhopshouf*, dans les *Mémoires de la Mission du Caire*, V, pp. 465-468.

2) G. Maspero, *Notes de voyage*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, p. 187.

3) W. M. Flinders Petrie, *Researches in Sinai*. Londres, 1905, pp. 100 et s. et 181 et s.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

ERNST SAMTER. — **Geburt, Hochzeit und Tot**, *Beitraege zur vergleichenden Volkskunde*. In-8°, 222 p., 7 fig. — Leipzig, Teubner, 1911.

M. Samter s'est spécialisé dans l'étude des rites domestiques. Dans un premier ouvrage, *Die Familienfeste der Alten*, il avait cherché à éclairer différents usages du culte familial des peuples classiques par des exemples puisés dans l'ethnographie comparée. Il a pu depuis étendre ses lectures dans ce vaste domaine. Ce qu'il nous donne dans son nouvel ouvrage, ce sont les références réunies ainsi pour différents rites de la naissance, du mariage et de la mort, références mises en œuvre pour démontrer que tous ces rites ressortent à une même idée : dans tous, ce qu'on chercherait avant tout, ce serait à détourner ou à propitier les esprits.

Dans son précédent ouvrage, M. S. avait cherché à montrer que la coutume antique de déposer à terre l'enfant nouveau-né avait pour but de le placer sous la protection des dieux du foyer ; mais il est évident que, pour que cette explication soit valable, il faudrait au moins que ce soit à côté du foyer que l'enfant fût déposé. Il n'en est rien comme l'a montré Dieterich : dans son mémoire que j'ai autrefois analysé ici, *Mutter Erde*, il a soutenu que l'on pensait intéresser par là la terre à la conservation du nouveau-né qui passait pour son fils. On a généralement admis sa théorie et on a voulu expliquer aussi par elle l'habitude de déposer le moribond sur la terre ou sur la paille. Sorti du sein de la terre, il devrait y rentrer. A cette théorie, M. S. en oppose maintenant une autre qui n'est pas moins ingénieuse — et pas mieux fondée : c'est l'âme qui vient animer le nouveau-né qui émanerait des entrailles de la terre ; c'est elle qui, libérée par la mort, devrait y retourner. Pour que cette transmission d'âme pût se faire, le contact serait nécessaire.

Sur l'interprétation des faits d'où M. S. a tiré sa théorie, il n'y aurait pas moins à redire que sur la véritable déformation que leur a fait subir souvent Dieterich. Ainsi, s'il est certain que le nouveau-né était posé à terre à Rome — il n'y a aucune preuve valable de cette coutume pour la Grèce ¹ — on peut ne voir là qu'une survivance : survivance des temps primitifs où, dans la grotte ou la hutte, c'est par terre qu'accouchait la femme ; ce qui n'était dû à l'origine qu'à l'inexistence du mobilier, a pu se maintenir à cause de l'idée, si répandue, de la force qui réside dans la terre ; cette force n'a rien de particulièrement génésique ; si Antée retrouve sa vigueur au contact de la terre, c'est seulement une version postérieure qui l'explique en faisant de lui un fils de la Terre et si les Titans sont dits *gégéneis*, c'est une façon d'exprimer que ce sont les premiers habitants de la Terre. Ils n'ont donc pu naître que d'elle ; mais rien n'indique que les anciens aient cru que le miracle se renouvelât à chaque naissance.

A ces prémisses qui me paraissent ainsi bien contestables, M. S. rattache une interprétation de la fameuse statue de Sparte qui représente une femme nue, agenouillée, la vulve accentuée, flanquée de deux petits hommes également nus dont l'un porte la main à la bouche et l'autre pose une main au-dessus du sexe de la femme ;

Que ce soit une Eileythya ou une Loxia, la déesse de l'heureuse délivrance, qu'on ait voulu représenter ainsi, cela paraît peu douteux ; mais si la déesse est agenouillée, ce n'est pas nécessairement que le contact de la terre fût censé faciliter l'accouchement ; c'est que cette position même passe encore en Grèce pour y être propice ². La statue de Sparte est certainement celle d'une déesse de l'accouchement figurée dans la position caractéristique : pour que nul ne s'y trompe, ses deux bras étaient soutenus, pour faciliter les efforts, — M. S. rappelle opportunément que Ploss a publié une idole semblable des Indes Néer-

1) On ne cite guère que des coutumes actuelles d'interprétation incertaine et le nom de *Kourotrophos* que Gè aurait porté, notamment à Athènes. Mais ce vocable appartient peut-être à Déméter (M. S. ne paraît pas connaître à ce sujet les pages de C. Robert, *Pausanias als Schriftsteller*, 1909, p. 317).

2) La protestation des anciens médecins grecs contre cet usage indique précisément qu'il était répandu dans le peuple. Quant aux textes qui au moment de la naissance des Kurètes ou Daktyles, montrent Rhéa, fugitive en Crète, saisissant la terre à pleine poignée, M. S. eût dû les laisser de côté : ils dérivent évidemment d'une explication étymologique de ce nom de Daktyles, *ex digitorum impressione*.

landaises : la femme en couches y est soutenue de même par deux hommes — et l'un de ceux qui la soutiennent indique de la main quelle fonction va s'accomplir tandis que l'autre, les doigts aux lèvres, semble inviter au silence ceux qui contemplent ce mystère¹.

Il est vrai que des savants ont admis que c'est une flûte que ses doigts tenaient à la bouche. Sans se déclarer pour cette interprétation, M. S. la prend comme point de départ des chapitres suivants : s'il y a eu flûte, raisonne-t-il, elle a dû servir à détourner les esprits. Dans ces chapitres il groupe, en effet, quantité de textes à l'appui du fait bien connu : les primitifs croient que des dangers particuliers entourent la femme et en émanent lors de la menstruation comme lors de l'accouchement ; ces dangers s'étendent à toute naissance et à toute mort et on les matérialise sous la forme d'esprits malfaisants qu'il s'agit de chasser, de détourner ou de conjurer. D'où toute une variété de rites apotropaïques : clôtures et liens, flèches tirées et pierres jetées ou lances et haches brandies, fouets et balais, cloches et trompettes, flambeaux ou cierges allumés², passage par le feu ou aspersion par l'eau, etc. Examinons rapidement ceux dont on trouve une trace certaine dans l'antiquité classique en cherchant à les grouper un peu plus systématiquement que ne l'a fait M. Samter. Ils peuvent viser ou à repousser les démons, ou à les détourner et à les tromper, à annihiler leur action ou à gagner leur faveur.

D'abord viennent les rites qui ont pour but de défendre aux esprits l'entrée de la maison où s'accomplit l'un des trois actes où l'homme est le moins en état de résistance : mariage, naissance ou mort.

En Grèce, les portes sont enduites de poix lors d'une naissance

1) Il a échappé à M. S. que, dans un relief qui montre Sémélé en couches, une main est posée de même sur le ventre de la parturiente (Arndt, *Einzelaufnahmen*, Musée de Madrid, n° 1754). M. S. eût trouvé d'autres monuments cités dans une thèse de R. Giron, *Attitude des parturientes* (Paris, 1907). D'autres monuments grecs relatifs à l'accouchement viennent d'être réunis par Studniczka dans son étude sur le trône Ludovisi pour la plaque centrale duquel on a proposé cette interprétation, *Jahrbuch*, 1912, p. 102, 192 ; on peut y ajouter Espérandieu, *Recueil*, IV, 1590. Quant au doigt à la lèvre, ce geste classique d'Harpocrate, on sait que les anciens l'ont interprété comme celui du silence mystique : M. S. eût dû rappeler que les modernes y voient plutôt la matérialisation du verbe créateur :

4) Ajoutez à ce sujet les références données par J. Keil et A. v. Premerstein, *Reise in Lydien*, II (1911) dans le commentaire d'une stèle de Méonie où un candélabre est figuré (n. 170).

comme au jour des Anthestéries où retentit le *thuraze Kéres* « à la porte, les mânes » ; aux Lémuries, la fête romaine correspondante, après avoir nourri de même les mânes, on les chasse en frappant de l'airain. A Rome, où on balaye rituellement la maison du mort (à Céos, on semble avoir jeté les balayures sur la tombe même), après un accouchement, trois hommes font le tour de la maison la nuit, frappant chacun le seuil d'un instrument : celui qui est armé d'un balai¹ est censé représenter *Deverra*, ceux qui portent un pilon et une hache figurent *Pilumnus* et *Intercidona*. M. S. ignore qu'à propos de *Pilumnus* j'ai donné ici (*R H R*, 1907, 1) de ce rite la même explication apotropaïque qu'il n'a pas de peine à établir; il en rapproche avec raison l'usage athénien de suspendre un pilon sur la porte de la chambre nuptiale et les deux coutumes romaines de la *hasta caelibaris*, la lance dont on se sert pour préparer la coiffure de la fiancée (à l'origine, je pense, pour la couper en offrande aux génies, protecteurs jaloux de sa virginité) et de la *hasta velitaris* qu'on doit jeter par-dessus la maison pour faciliter des couches pénibles (sans doute pour transpercer, ou effrayer du moins, le démon qui empêche l'accouchement). Les démons ont aussi peur de la lumière que des armes ou de bruit : c'est pourquoi on allume un cierge, à Rome, dans la chambre de l'accouchée, comme autour du lit de mort; c'est aussi pourquoi, à Rome comme en Grèce, les jeunes mariés, leurs mères respectives ou leurs garçons d'honneur portent des flambeaux d'aubépine. La purification par l'eau et le feu semble avoir été pratiquée aux enterrements aussi bien en Grèce qu'à Rome. Son caractère probatoire n'est que secondaire. Si ces deux éléments purifient, c'est sans doute qu'on croit que les mauvais génies ne peuvent les supporter : celui qui a passé au travers en est donc débarrassé.

A côté de moyens aussi radicaux pour chasser les démons, on a essayé de ruser avec eux, de les tromper : c'est ainsi qu'on doit probablement expliquer que, dans la nuit de noces, on voit à Sparte l'épousée revêtir des vêtements masculins tandis qu'à Kos l'époux s'habille en femme ; les démons seront abusés par ce déguisement. C'est pour la même raison, comme M. S. l'admet à la suite de S. Reinach, que l'on présente au jeune homme, avant la fiancée réelle, des parentes

1) Pourquoi, en indiquant le rôle magique du balayage, M. S. n'a-t-il pas fait état du balai des sorcières ? Avant de devenir un symbole de sorcellerie, il a manifestement été l'instrument dont les sorcières se servaient contre les démons et leurs maléfices.

âgées, des vieilles ou des laiderons, ou encore qu'on entoure les deux fiancés d'amis et d'amies de même âge et portant même costume : les démons ne pourront s'y reconnaître. Ce serait encore dans le même but, selon M. S., qu'on se dévêtirait plus ou moins complètement, s'oindrait ou se peindrait aux enterrements : les pleureuses athéniennes paraissent avoir été encore entièrement nues à l'époque du Dipylon. Un nouvel élément entre, ajoutons-le, en ligne lorsque la nudité porte spécialement sur la région génito-anale : la force de répulsion qui semble s'en dégager et qui fait de l'obscénité une arme bien connue contre toutes les formes du mauvais œil.

Tous ces moyens sont plus ou moins offensifs : il arrive qu'on se borne à chercher à se défendre contre les démons. Empêcher la fiancée de se retourner en quittant la maison paternelle ou le fiancé de dormir la nuit de noces ou la nuit d'avant, faire sauter à la fiancée le seuil de sa future demeure ou tendre un obstacle en travers du chemin de la noce, ces rites ne seraient pas des vestiges du rapt primitif selon M. S. Il n'y voit pas que des rites de passage avec Van Gennep, mais des moyens de ne pas être surpris ou poursuivi par les génies. D'autres usages ressortent à la magie sympathique : ainsi l'accouchement se caractérise trop manifestement par un déliement, une ouverture pour que le voisinage de tout ce qui est lié, noué ou fermé ne soit pas néfaste à la femme en couches : aussi dénoue-t-on non seulement tout ce qu'elle a sur elle, de ses cheveux à son vêtement, mais enlève-t-on d'auprès d'elle tout anneau ou tout lien et lui donne-t-on souvent une clef. — Enfin certains rites sont nettement propitiatoires : si le sel jeté derrière une noce est peut-être préservatif et lustral, les graines qu'on répand sont destinées à assouvir la faim des esprits, la chevelure qu'on se coupe ou le sang qu'on se tire à les contenter par ce que M. S. considère comme des sacrifices de substitution ; il suffit même de se barbouiller ou de s'habiller de rouge ou encore de leur laisser une paire de chaussures en don : ces moyens propitiatoires ont donc aussi un caractère de tromperie.

M. S. finit en se demandant quels sont les esprits à qui ces rites s'adressent. Il veut que ce soit ceux des mânes, des ancêtres qui, plus que tous, portent à leurs descendants un intérêt jaloux. Mais irait-il jusqu'à les harceler ainsi sans cesse ? Pourrait-on, sans imprudence, les chasser ou les tromper ? Le sentiment de solidarité a-t-il été si faible au sein d'un même groupement humain ? Remarquons que lorsqu'un nom est donné à ces esprits, c'est celui d'un génie encore à moitié ani-

mal de la nature sauvage : c'est Silvain ou Pan, c'est Hécate ou les Érinyes. Ne faut-il donc pas voir plutôt dans ces esprits jaloux toutes les énergies sauvages que le primitif sent déchainées autour de lui, tout ce qui personnifie les forces agrestes de la Nature hostiles ou indifférentes à l'homme ?

A. REINACH.

Dialogues du Bouddha, traduits du pâli par T. W. et par C. A. F. RHYS DAVIDS, 2^e partie (*Sacred Books of the Buddhists*, vol. III). — Londres, H. Froude, 1910.

Après onze ans d'intervalle, la collection des *Livres sacrés des Bouddhistes* prend un nouvel essor. Le roi qui l'a patronnée à ses débuts, et l'illustre savant qui l'a fondée, sont morts l'un et autre. On pouvait craindre qu'elle ne fût entrée avec eux dans l'éternel silence. Heureusement, le successeur de Cûlalangkarna sur le trône de Siam, et l'actif président de la *Pali Text Society* ont eu à cœur de ne pas laisser tomber une entreprise qui promettait un très utile pendant à la série des *Livres sacrés de l'Orient* ; et un volume revêtu de la couverture rouge bien connue a pris place à côté de ses deux aînés. Il est dédié à la mémoire de Max Müller ; il continue la traduction des entretiens du Bouddha, commencée au tome II ; comme celui-ci, il est dû à la plume experte de M. Rhys Davids, secondé, cette fois, par la plus savante des collaboratrices. On ne pouvait mieux renouer la chaîne interrompue.

Les dix « dialogues » contenus dans cette seconde partie — ce sont les suttas 14 à 23 du *Dîgha-nikâya* — offrent une variété que ne laisse pas deviner le titre choisi par les traducteurs. Au point de vue de la forme, d'abord ; car on trouve dans le nombre non pas seulement des dialogues, mais aussi des récits, des apologues, des sermons en prose, un poème, des morceaux où les vers se mêlent à la prose. Pour le fond, aussi, puisqu'y voisinent côte à côte des démonstrations toutes scolastiques, le récit des derniers mois de la vie du Bouddha, des légendes relatives à des existences bodhisatviques de Gautama, une liste d'anciens Bouddhas avec les traits essentiels de leur carrière, une discussion de la théorie des causes et des effets, une histoire d'amour, et même un curieux entretien où, postérieurement à la mort du Bouddha, son disciple Kassapa semble affirmer la réalité de l'âme. Histoire légendaire.

daire et mythologie, le dogme et l'hérésie, tous les goûts y trouvent de quoi se satisfaire. Aucun livre ne prouve mieux combien il est injuste d'accuser sans distinction toute la littérature canonique d'être intolérablement monotone.

M. Rhys Davids avait déjà traduit dans le volume XI des *Sacred Books of the East*, deux des suttas reproduits ici, « le grand Traité du Nirvâna (du Bouddha) » et « le grand Traité du roi Sudassana ». Après vingt-neuf années, il n'a eu besoin que de retoucher, çà et là ses premières versions. Il n'importe guère, par exemple, qu'aujourd'hui il rende le terme *bhagavat* par Exalté, et non plus par Bienheureux (*the Blessed*). Un changement plus significatif, mais certainement moins justifié, a pour but de mettre une des paroles du Bouddha en harmonie avec l'aversion qu'on lui prête pour le culte des dieux populaires. On ne veut plus qu'il recommande de faire des offrandes aux divinités dérangées dans la tranquille possession d'une localité; c'est aux religieux que l'homme doit apporter ses dons, en transmettant aux dieux le mérite de l'œuvre pie ¹. Une autre nouveauté intéressante, c'est qu'il se range maintenant à l'avis du Dr Neumann au sujet du fameux mets qui causa au Bouddha une si fâcheuse indigestion. Le *sûkara-maddava* n'est plus un rôti de porc; c'est un plat de champignons. Cette interprétation, dont M. Rhys Davids avait signalé déjà la possibilité dans une note de ses *Questions of Milinda* (I, p. 244) offre un avantage auquel les bouddhistes anciens et modernes ne peuvent être que sensibles; elle débarrasse la légende du maître d'un trait peu conforme aux traditions végétariennes du sangha. Bornons-nous à faire remarquer qu'elle ne lève point les difficultés inhérentes au récit, qu'elle les aggrave plutôt. Pourquoi, s'il s'agissait d'un plat aussi commun, le Bouddha n'a-t-il pas voulu qu'on le servît à ses disciples comme à lui? Pourquoi a-t-il motivé cette défense en disant que ni dieu ni diable, ni brahmane ni ascète ne pourraient le digérer? Pourquoi, enfin, a-t-il un peu plus tard assimilé le repas pris chez le forgeron au bol de lait que lui offrit Sujâtâ sur la rive de la Nairanjanâ? Le sens de *sûkara-maddava* n'est à tout prendre qu'un petit problème de lexicographie;

1) La phrase signifie sans équivoque possible : « qu'il assigne une offrande aux divinités qui s'y trouvent ». M. Rhys Davids s'est laissé endoctriner par le commentateur Buddhaghosha. M. Neumann, plus soucieux encore d'orthodoxie bouddhique, propose une traduction tout à fait arbitraire : « qu'ainsi il vénère à leur place (i. e. à la place des ascètes) ce qu'il y avait de divin en eux. »

pour le résoudre, il suffira peut-être de trouver un autre exemple du même mot. Au contraire, c'est la valeur documentaire du Mahâ-parinibbâna-sutta qui se trouve intéressée par les questions de tout à l'heure. N'est-il pas probable que, dans tout cet épisode, il y a contamination, mieux encore, simple juxtaposition de deux séries d'éléments hétérogènes ; d'une part, le souvenir obscurci de la dysenterie qui emporta le fondateur de l'église ; d'autre part, des motifs destinés à faire, de l'histoire du nirvâna, le pendant de la scène de l'illumination ? Pour répondre à cette dernière préoccupation, il est dit expressément que seul le Tathâgata pouvait absorber un pareil aliment, et que Cunda, en le lui cuisinant, s'est acquis un mérite aussi grand que Sujâtâ par son offrande de lait.

Comme dans le précédent volume, la traduction de chaque morceau est précédée d'une introduction : étude de mots techniques importants ; interprétation d'une grande doctrine, comme celle de la génération conditionnée, comparaison d'un sutta avec ses parallèles ; pointage des morceaux qu'on retrouve textuellement dans d'autres parties de la littérature canonique, etc., etc. Ces petites monographies contribueront sans doute un jour à faciliter le classement chronologique des écrits et des théories. Il serait impossible de discuter ici toutes les idées émises par les deux traducteurs. Je dirai du moins un mot d'une thèse soutenue par M. Rhys Davids, parce qu'elle concerne directement l'intéressante question des rapports du bouddhisme primitif et du brahmanisme.

Quatre des suttas contenus dans ce livre, les 18^e, 19^e, 20^e et 21^e, présentent ce caractère commun de mettre en scène des dieux du brahmanisme. Les plus grands, comme les plus petits, exaltent la gloire de Gautama et de ses disciples, ou prêchent quelque dogme essentiel du bouddhisme. Ces morceaux, dit le traducteur, sont visiblement des écrits à tendance. Pour gagner à la religion nouvelle les populations du Kosala, attachées à leurs cultes héréditaires, les écrivains sacrés eurent l'ingénieuse idée de leur faire croire que les dieux eux-mêmes étaient devenus de bons et fidèles bouddhistes. De là l'insistance ironique avec laquelle on met dans la bouche des Brahmâ et des Sakka un langage manifestement opposé à leur caractère bien connu.

M. Rhys Davids est un savant de beaucoup d'humour et d'esprit. Ces intentions malicieuses qu'il découvre dans ces dialogues mythologiques, je crains bien qu'il ne les leur prête gratuitement. C'est sans aucune pensée de derrière la tête, et en toute sincérité de croyance, que les

auteurs des suttas ont assigné aux dieux brahmaniques un rôle qui ne pouvait que flatter leur amour-propre de bouddhistes. Le « grand Traité du nirvâna » et bien d'autres écrits canoniques, en ont fait tout autant. Seuls s'étonneront de cette apparente concession aux idées régnantes, ceux qui pensent que le Bouddha a donné à ses disciples un enseignement intégral, répondant à tous les besoins de leur vie morale et intellectuelle. Bien loin qu'il en ait été ainsi, la prédication du maître, telle qu'elle est exposée dans les textes palis ne fut et ne voulut être qu'une doctrine de salut. Elle se désintéresse de tout le reste, et, par là, laisse les fidèles croire ce qu'ils veulent. On sait qu'ils ont largement profité de la permission : là où sont en jeu les intérêts prochains de l'existence, ils se distinguent à peine de la foule des Hindous. Le passage que je citais tout à l'heure, et dont Buddhaghosha, MM. Rhys Davids et Neumann essaient de se débarrasser par interprétation, apporte un curieux témoignage de cet état d'esprit. L'écrivain bouddhiste suppose que les divinités élémentaires sont désagréablement bousculées par les travaux que l'homme exécute au lieu de leur résidence. L'épopée, aussi, raconte que lors du concours institué par Drona pour les princes, ses élèves, le bruit des arcs jeta les esprits de la localité dans un pénible émoi ¹.

On peut sur quelques points encore, ne pas partager la manière de voir des deux savants traducteurs. Il n'en demeure pas moins vrai que, par ce volume, ils se sont acquis un titre de plus à la reconnaissance du public éclairé. Non seulement ils connaissent admirablement l'histoire du bouddhisme et sa littérature, mais encore chaque page porte le témoignage de longues réflexions fécondées par une chaude sympathie. Nous espérons bien vivement que le troisième et dernier volume de cette belle traduction du Digha-nikâya ne se fera pas attendre trop longtemps.

Paul OLTRAMARE.

K. E. NEUMANN. — **Les derniers jours de Gotamo Buddho.**
Traduction de « la grande Enquête sur l'Extinction », *le Mahâpari-nibbânasuttam* du canon pâli. — Munich, R. Piper et C^{ie}, 1911.

On sait comment M. Kern s'y est pris pour raconter les incidents

1) *Mbh.* I, 144, 32 (S. I.).

qui remplirent les derniers mois de l'existence terrestre du Bouddha. Il a simplement abrégé le Mahāparinibbānasutta, en intercalant dans ce récit, ou en rejetant dans les notes, les données d'origine septentrionale, quand elles divergeaient de sa source principale. M. Neumann emploie un procédé semblable. Il traduit le même traité du *Dīghanikāya*, et complète cette relation par des illustrations et un abondant commentaire. Voyons d'abord comment il a compris sa tâche de traducteur et d'exégète. Nous examinerons ensuite quelle valeur il faut attribuer au *M. p. s.*, considéré comme document historique.

A la différence de ses devanciers, M. Neumann a suivi la recension siamoise. Comme le magnifique *Tipitaka* publié aux frais du roi Cūḷalāṅkarn n'est pas à la portée de tous les travailleurs, on saura gré à M. N. d'avoir eu soin d'indiquer les leçons qui lui sont propres, là où les éditeurs anglais du *Dīghanikāya* ont négligé de le faire. Il ne faudrait pourtant pas s'imaginer que toutes les variantes présentent un grand intérêt. Beaucoup ne concernent que de menus détails. Du moins en est-il une qui est bien curieuse. Dans la fameuse formule, tant de fois répétée, où le Bouddha affirme l'excellence des fruits procurés par les trois parties de la vie religieuse, — conduite, méditation, sagesse, — quand elles sont solidairement associées les unes aux autres, l'édition siamoise parle de la destruction de seulement trois « infections » (*āsava*) ; sa sœur de Ceylan en connaît quatre, et met ainsi le *M. p. s.* en opposition avec tous les autres traités du *Suttapitaka*. Nous reviendrons tout à l'heure sur ce point. Il semble, en effet, avoir quelque importance pour la détermination de la date approximative qu'il convient d'assigner au « Grand traité du nirvāna ». — Remarquons aussi qu'Ānanda, envoyé à Kusinārā pour dire aux Mallas que le nirvāna de son maître s'accomplirait dans la dernière veille de la nuit suivante¹, porte seul ce message, d'après l'édition de Siam, et se fait accompagner par un religieux, d'après celle de Ceylan. Comme, de part et d'autre, on tient à dire qu'Ānanda se mit en tenue officielle pour s'acquitter de sa mission, et que d'ailleurs les règlements du *sangha* n'interdisent nullement aux religieux de faire à deux leur tournée de mendicité²,

1) Neumann, p. 129 = V. 19, dans l'édition anglaise. Voir p. 150 (= VI, 12) un récit tout pareil.

2) Ce qu'ils leur défendent, c'est de s'arranger de manière à faire route avec une femme (n^{os} 27 et 67 des actes entraînant une pénitence). S'ils ont prié un religieux de venir avec eux au village voisin, ils encourent une pénitence, quand ils se débarrassent prématurément de sa compagnie (n^o 42).

il se peut que, par un scrupule d'orthodoxie, la rédaction siamoise ait appliqué la prescription bien connue du *Mahāvagga* (I, 11) : « que deux n'aillent pas par le même chemin », une règle qui semble n'avoir jamais été réellement observée. Peut-être aussi ne faut-il voir dans cette divergence qu'une corruption du texte, sans qu'on puisse dire avec certitude de quel côté est la faute. Dans d'autres cas, le doute n'est pas permis : quoi qu'en dise M. N., c'est la version de Ceylan qui a la meilleure leçon. Quelques heures avant de passer de vie à nirvāna, le Bouddha a déclaré, en prose, qu'il se sentait fort las ; comment croire que dans la rédaction poétique du même incident, on dise immédiatement après qu'il n'avait pas l'air fatigué (p. 107 = IV, 39 ss.) ?

Ce n'est pas seulement pour la critique du texte, c'est aussi pour son interprétation que M. N. tourne résolument le dos à la tradition singhalaise. Il se défie *a priori*, de l'exégèse de Buddhaghosha. Aussi certaines stances ont-elles une tout autre physionomie dans son livre que dans la traduction de M. Rhys Davids. Un exemple. Le Bouddha vient de s'éteindre ; cet événement suggère à Brahmā une réflexion que M. N. traduit ainsi : « Il en est de même pour tous en ce monde ; né, le corps doit périr ; même pour un maître comme celui-ci, sublime plus qu'aucun autre, accompli, plein de force acquise, éveillé, et maintenant éteint »¹. M. Rhys Davids fait de Brahmā « a veritable Doctor in theology » : « Eux tous, tous les êtres qui ont vie, déposeront leur forme complexe, cet assemblage de qualités morales et matérielles qui leur donne, au ciel et sur la terre, une flottante individualité ! — tout comme le maître, — qui fut tel, sans égal parmi tous les hommes qui existent, successeur des prophètes de l'ancien temps, puissant en sagesse et clair de vision, — est mort ». — C'est sans doute aller un peu loin que de récuser en principe les anciens commentateurs : il est bon, il est même souvent nécessaire de savoir comment les textes ont été entendus par les théologiens indigènes. Mais il ne faut jamais oublier qu'ils nous éclairent sur leur propre pensée beaucoup plus que sur celle du Bouddha et de ses premiers successeurs.

Il serait impertinent de louer les mérites de M. N. comme traducteur. Il a depuis longtemps donné des preuves décisives de son savoir-faire. Il respecte d'ailleurs son texte jusque dans les plus insupportables

1) Voici la traduction littérale de cette stance : « Ceux qui sont nés, oui tous déposeront l'assemblage (de leur corps), comme (a fait) un tel maître, qui n'eut pas son pareil au monde, qui est venu comme il devait, qui a acquis les forces (spirituelles), qui s'est pleinement éveillé, qui s'est éteint ».

longueurs et répétitions. Il le serre de très près, au moins dans les parties en prose, et chose remarquable, la clarté n'a pas en général à souffrir d'une littéralité presque exagérée. Que sur le sens de passages difficiles, ou sur la manière de rendre certains termes techniques, on puisse n'être pas de son avis, seuls ceux qui n'ont jamais essayé de traduire des textes pâlis, pourraient s'en étonner¹.

M. Neumann a joint à sa traduction des notes nombreuses, et seize photographies de gens, de lieux et de choses ayant des rapports plus ou moins lointains avec le contenu du *sutta*. Le commentaire est à peu près exclusivement littéraire et archéologique ; l'exégèse proprement dite n'y a presque aucune part. On peut le regretter. Bien que le traité, dans son ensemble, ait une tenue plutôt populaire, — les discussions y sont rares, et la forme est presque partout celle de la simple relation, — on y trouve pourtant des formules qui demandaient à être expliquées brièvement. Que pensera le lecteur qui, sans préparation, se trouvera en face d'une théorie comme celle-ci : « Il y a, Ânanda, huit degrés de la maîtrise. Quels huit ? Intérieurement, on perçoit les formes, uni ; extérieurement, on voit des formes, peu nombreuses, des formes belles et d'autres non belles ; les surpassant, on se dit : « Je le sais, je le vois ; c'est ainsi qu'on perçoit ; tel est le premier degré de la maîtrise, etc. etc. » (p. 67) ?².

Si l'interprétation ne trouve pas toujours son compte dans ce com-

1) Je crois bien, par exemple, qu'on pourrait trouver pour *brahmacariya* et pour *araha* des traductions plus heureuses que « asketentum » et « pilger ».

2) En effet, pourquoi appelle-t-on « victoires » ces huit étapes du processus psychique ? pourquoi — à la différence des « libérations » (*vimokhâ*) — est-il chaque fois spécifié que le sujet est « un » (*eko*) ? pourquoi le bleu, le jaune, le rouge, le blanc ? quelle relation enfin entre cette théorie et celles des libérations et des extases ? La comparaison du *M. p. s.* avec les passages similaires qu'on trouve dans d'autres textes canoniques, fournit la réponse à toutes ces questions. « Positions de victoire » et « libérations » se proposent également l'abolition de tout attachement et la non-production des états psychiques fâcheux (voir *Ang. Nik.*, vol. VI, p. 348, et *Samy. Nik.* vol. IV, p. 77). Dans ses « positions de victoire », le sujet perçoit des objets extérieurs, et cela jusqu'à la dernière, ce qui n'est pas le cas des « libérations » (*Ang. Nik.*, *ibid.*). « Un », le sujet unifie les perceptions qu'il a des objets finis ou infinis, matériels ou non. Tout ce travail sert de préparation à celui de la concentration et de l'extase, et par là se confond en partie avec les exercices connus sous le nom d'« intégrations » (*kusina*) ; c'est pourquoi on trouve, de part et d'autre, la contemplation des 4 couleurs fondamentales, le bleu foncé, le jaune, le rouge et le blanc.

mentaire, l'auteur a tenu du moins, toutes les fois que son texte s'y prêtait, à le rapprocher, pour la pensée ou pour l'expression, d'œuvres religieuses ou profanes de nos littératures occidentales. C'est une manière ingénieuse de rendre le lecteur plus accessible à la « parole du Bouddha ». Parmi les passages mis ainsi en parallèle, il en est dont l'analogie est, en effet, très remarquable. Mais, comme on sait, il y a des gens qui, par tempérament, sont portés à voir les différences plutôt que les ressemblances. Quelques-unes des trouvailles de M. N. les laisseront indifférents. Le récit bouddhique rapporte qu'au moment de la mort du Tathâgata, des divinités vinrent remplir de leur cohue toute la contrée de Kusinâra, à douze milles à la ronde. Comme Bernard de Clairvaux parle, lui aussi, d'anges qui, par milliers de milliers, se réunirent près du tombeau du Christ, M. N. se demande d'où le docteur chrétien a bien pu recevoir cette inspiration visiblement bouddhiste. Je suis frappé plutôt du contraste que présentent ces foules divines, venues les unes pour se désoler sur la disparition prochaine du Bouddha, les autres pour chanter le glorieux triomphe du Galiléen.

Mais ce serait trop peu que de replacer simplement l'ouvrage au milieu de sa famille intellectuelle. Ce que cherche surtout le savant traducteur, c'est à prouver que le *M. p. s.* se rattache par des liens étroits à une tradition historique authentiquement garantie. Il estime que les épigraphes les plus anciennes et les monuments archéologiques fournissent d'excellents commentaires pour bien des passages. Ainsi, dans sa stèle de Paderia, Açoka citerait textuellement, ou bien peu s'en faut, la parole attribuée au Bouddha instituant un pèlerinage à son lieu de naissance. Et la preuve que les Çâkyas de Kapilavasthu ont bien élevé un stûpa et fondé une fête pour honorer les restes du Bienheureux (VI. 27), c'est le reliquaire de Piprâwâ et son inscription qui sont venus la donner. M. Neumann est amené par là à discuter, dans des notes parfois très longues, le sens d'un assez grand nombre de textes épigraphiques¹. On ne sera pas surpris que, pour celui de Piprâwâ, il reste fidèle à la traduction donnée par Pischel. Ne tenant compte

1) M. N. ajoute une nouvelle interprétation à toutes celles qu'on a déjà tentées de l'énigmatique 256 qui se trouve à la fin de l'édit de Rûpnâth. Ce chiffre indiquerait le nombre de fois que la proclamation a été faite sur l'ordre d'Açoka dans son immense empire, et *vyûthenn*, détermination temporelle, signifierait : « à partir de son envoi » (scil., de Pâtaliputta). Le plus plaisant, c'est que M. N. traite d'aventureuses et d'arbitraires toutes les traductions de ses prédécesseurs.

ni de la correction apportée par M. Fleet à la disposition du texte, ni des objections présentées par M. Barth dans le *Journal des Savants*, il croit que l'urne exhumée en 1898 est celle-là même qui renferme la part de reliques attribuée à la famille du Bouddha ; l'inscription qu'elle porte, en confirmant d'une manière éclatante une des données du *M. p. s.*, démontrerait la valeur historique du document dans son ensemble. Ce serait fort bien, si la forme des lettres, la disposition et la teneur même du texte ne rendaient très improbable l'interprétation proposée par Pischel. Le monument de Piprâwâ n'est sans doute pas beaucoup plus ancien que le règne d'Açoka, et son inscription, quel qu'en soit d'ailleurs le véritable sens, ne saurait être invoquée en faveur du *M. p. s.* Si quelqu'un s'avisait de soutenir que le *sutta* date à peu près de la même époque, je ne vois pas comment on pourrait lui opposer ou le reliquaire, ou les édits du grand monarque. De toute façon, c'est par ses moyens exclusivement que le *M. p. s.* peut faire valoir son droit à être utilisé comme source historique.

Or, quiconque lira cette relation sans parti pris sera frappé par deux traits qui le mettront certainement en défiance. C'est d'abord le caractère composite de son contenu : c'est aussi l'intention qui se manifeste dans le choix et dans l'arrangement des matières.

Caractère composite, car ce livre rédigé à la gloire du maître, est fait de morceaux fort disparates. On lit à deux reprises, au commencement des deuxième et quatrième chapitres : « C'est parce que quatre choses (*dhammā*) n'ont pas été comprises, n'ont pas été pénétrées, que cette longue carrière a été parcourue et vécue, *par moi vraiment* et par vous ». Ces quatre choses, ce sont les trois grandes parties de la doctrine : conduite, méditation, sagesse, et la délivrance. — Chapitre troisième §§ 21-23, le Bienheureux raconte à Ânanda qu'il s'est trouvé avec des kshattriyas, des brahmanes, des maîtres de maison, des ascètes, des dieux de tout grade ; « et chaque fois, dit-il, leur aspect était mon aspect, leur voix était ma voix ». Mais il adresse à ses auditeurs un discours religieux ; et pendant qu'il parlait, ils ne le connaissaient pas : « Quel est celui-là qui parle ? un dieu ? un homme ? » Le discours terminé, il disparaissait ; et disparu, il n'était pas mieux connu d'eux : « Quel est celui-là qui vient de disparaître ? un dieu ? un homme ? » — Il est bien évident que ces deux morceaux n'appartiennent pas à la même phase de la « buddhologie ».

Le but que s'est proposé l'auteur du *M. p. s.* apparaît dès qu'on analyse le contenu si varié de son livre. Dans un cadre fourni par les

souvenirs plus ou moins fidèlement conservés des derniers mois de la vie du Bouddha, il a placé, en les distribuant adroitement un peu partout, des fragments empruntés pour la plupart à d'autres parties de la littérature canonique. Ce *M. p. s.* tient à la fois de l'évangile et de la chrestomathie ; évangile, parce qu'il reproduit un grand nombre des paroles mémorables du maître ; chrestomathie de morceaux intéressant la doctrine et l'église. Il est facile de s'assurer qu'on a voulu grouper tout ce qui pouvait mettre en valeur les trois gemmes. Le Bouddha : par une série d'éclatants témoignages, les bhikshu et les princes, Sâriputta le « général de la religion » et la courtisane Ambapâli, Mâra et les dieux viennent, les uns après les autres, proclamer la grandeur de l'œuvre qu'il a faite ; — il est transfiguré ; — il fixe le culte qu'on doit lui rendre, et désigne quatre lieux de pèlerinage à la dévotion de ses fidèles. — L'église : comment on y entre, et comment on en chasse les membres indignes ; comment on assure dans le *sangha* l'harmonie et la paix, conditions indispensables de sa prospérité ; comment on fait de pieuses fondations ; comment on doit s'y prendre pour prévenir tout écart dans l'enseignement et dans la discipline ; n'avons-nous pas là, dans ses parties essentielles, la charte de la communauté ? — Le *dharma* : les quatre vérités, le karman et ses conséquences : les 37 parties constitutives de l'illumination, les méditations et les affranchissements, le « miroir » du *dharma* ; bref, une Somme de la loi, ou peu s'en faut.

Cette Somme est d'ailleurs instructive par ce qu'elle omet, presque autant que par ce qui s'y trouve. N'y figurent, en effet, ni la théorie du flux incessant des phénomènes, ni la formule des douze causes, alors que l'une et l'autre occupent en général une place importante dans la dogmatique bouddhique. Comme on sait, le *Dhammapada* fait à peine allusion à la première de ces doctrines et ignore tout à fait la seconde ; quant à la prédication d'Açoka, elle est muette à leur sujet. Avons-nous peut-être dans le *M. p. s.* un livre, sinon fait pour les laïques, du moins disposé de façon à tenir quelque compte de leurs besoins religieux ? On comprendrait alors qu'on ait préféré mettre au premier plan, non plus des doctrines propres à les rebuter, mais la personnalité du Bouddha et le culte qu'il faut lui rendre. On comprendrait aussi les deux mentions inattendues, de Pâtaliputta, au commencement de l'ouvrage, et des Mauryas, admis — après coup — au partage des reliques¹. De

1) M. N., qui est convaincu de la très haute antiquité du *M. p. s.*, pense qu'il n'était pas difficile au Bouddha de prédire la grandeur future de la ville choisie par Açoka. Il ne s'explique pas sur le cas des Mauryas.

même que les édits sur colonnes et sur rocs, de même aussi sans doute que la collection du Dhammapada, notre traité aurait été rédigé au troisième siècle. Il serait ainsi contemporain des livres qui ont pris place dans la troisième corbeille : et l'addition d'un quatrième *āsava*, celui de l'hérésie, tout comme dans les manuels abhidharmiques, deviendrait fort naturelle en un temps où l'on a lieu de placer la rédaction du *Kathāvatthu*. Il se pourrait ainsi que les fameuses phrases relatives aux quatre lieux de pèlerinage, fussent simplement la justification antidatée des inscriptions qu'y fit graver le roi Açoka.

Une chose est certaine : bien loin d'être un des plus anciens témoins du bouddhisme, le Mahāparinibbānasutta, formé de pièces rapportées, appartient dans l'état où il nous est parvenu, à une couche relativement récente. M. Kern, qui estime que l'existence entière du Bouddha relève de la mythologie, est parfaitement justifié à le prendre comme base pour une partie de son récit. Il n'en est pas de même de M. Neumann. Le plus grave reproche qu'on puisse adresser à celui-ci, c'est de faire croire à ses lecteurs que, pour raconter « les derniers jours du « Bouddha », il suffit de traduire textuellement le sutta.

PAUL OLTRAMARE.

J. TOUTAIN. — Les cultes païens dans l'empire romain.

Première partie : *Les provinces latines*. T. II, *Les cultes orientaux*, — Paris, Leroux, 1911, in-8°, 269 pages.

M. Toutain, continuant la grande enquête qu'il a entreprise sur les cultes païens dans l'empire romain, vient de consacrer un volume aux religions orientales dans les provinces latines — en dehors de Rome et de l'Italie. Il passe successivement en revue les cultes égyptiens et syriens, ceux de l'Asie Mineure et celui de Mithra, montre quelle fut l'influence de l'astrologie et de la magie et s'occupe enfin de la formation du syncrétisme païen, qui se développa surtout depuis le II^e siècle. L'étude minutieuse des inscriptions, interprétées par un épigraphiste consommé, devait conduire à des résultats intéressants, et M. Toutain en a tiré des conclusions importantes¹. La répartition géographique des

1) Travaillant toujours de première main, il ne semble pas avoir connu les articles de Clifford Moore, son devancier : *Oriental cults in Britain* (*Harvard Studies Class. Philol.*, XI, 47-60) et *Oriental cults in the Gauls and in Germany* (*Transactions of the American philological association*, XXXVIII) 1908, p. 109-150.

différents cultes, l'origine ethnique et la condition sociale des fidèles qui les pratiquaient, seront connus désormais avec plus d'exactitude. Je signalerai surtout la différence que l'auteur constate entre les mystères de la Grande Mère et les autres, égyptiens, syriens ou persiques. Ces trois derniers se répandirent surtout aux frontières, dans les ports et le long des grandes voies de communication, et ils recrutèrent leurs adeptes principalement parmi les orientaux immigrés et parmi les soldats et les fonctionnaires impériaux. Les premiers, ceux de Cybèle, pénétrèrent davantage dans l'intérieur des provinces latines et trouvèrent des fidèles parmi les magistrats municipaux¹, dans la bourgeoisie des villes romanisées et même dans la plèbe rustique, car la déesse était une grande divinité agraire. M. Toutain a mis bien en lumière ce fait que ces religions exotiques n'arrivèrent pas partout directement de l'Orient mais que Rome fut pour elles un second foyer de rayonnement. Intéressante aussi est la remarque que Lyon fut pour la *Magna Mater* un centre d'expansion d'où elle étendit ses conquêtes en Gaule. Tout cet exposé, lucide et méthodique, fondé sur l'analyse directe des documents, apporte des précisions nouvelles à notre connaissances du paganisme romain.

La partie positive de la démonstration de M. Toutain obtiendra sans doute l'assentiment de tous, mais on formulera plus de réserves sur ses conclusions négatives.

Tout d'abord le plan même de l'ouvrage devait provoquer une appréciation inadéquate de la réalité. Pourquoi distinguer entre l'Italie et les provinces latines? Cette division se justifiait dans le premier volume, pour les cultes romains répandus au delà des Alpes et des mers, elle n'est plus admissible pour les cultes orientaux. L'Italie est pour ceux-ci, comme le reste du monde latin, un territoire conquis, et il importe plus d'étudier leurs progrès au cœur de l'empire que dans les régions relativement pauvres et peu peuplées du nord de la Gaule ou de la Bretagne. Limiter ainsi son champ d'observation c'est se condamner d'avance à n'obtenir qu'une vue d'ensemble unilatérale et inexacte. Ainsi, s'il avait étudié les inscriptions des cités italiques, M. Toutain n'aurait pu écrire (p. 163) que « le rôle de la bourgeoisie municipale semble avoir été des plus effacés dans la diffusion du culte de Mithra ».

1) Depuis la publication du volume de M. Toutain, M. von Demaszewski s'est occupé de cette question dans le *Journal of Roman studies*, I (1911), p. 50 ss. Il montre que les prêtres de la *Magna Mater* étaient originairement des esclaves et des affranchis, mais que leur condition sociale s'éleva depuis l'institution des dendrophores et surtout sous les Sévères.

Mais nous ne possédons encore pour aucune province un document analogue à la liste des patrons du collège de Sentinum (*CIL.* XI, 5737).

Dans les provinces latines donc, selon l'auteur, tandis que le culte de la *Magna mater* et l'astrologie furent accueillis avec faveur par les populations indigènes et s'y répandirent largement, « les cultes égyptiens et syriens, la religion de Mithra et le syncrétisme n'ont pas gagné les cœurs des citadins et des paysans. Ils sont restés à la surface du sol, sans y pousser de profondes racines; ils ne se sont pas vraiment emparés de ces terres nouvelles, ils n'y ont pas conquis de néophytes, ils n'y ont pas fait moisson d'âmes » (p. 264).

Mais une pareille distinction est plus apparente que réelle : les mystères orientaux ne vécurent pas isolés, ils n'étaient pas séparés par des cloisons étanches, et l'astrologie ne se constitua pas, comme une science distincte, en dehors d'eux. Les mystères phrygiens, — les découvertes récentes ont achevé de le prouver, — vécurent en relations étroites avec ceux de Mithra, les seconds étant réservés aux hommes, les premiers admettant les femmes à l'initiation. En particulier le taurobole avec les idées de purification et de renaissance éternelle qu'on y attachait, introduisit dans le vieux culte de Pessinonte des croyances, probablement iraniennes, très étrangères à son contenu primitif. D'autre part, l'astrologie n'était pas uniquement pour les païens une méthode de divination, elle était inséparable de l'astrolâtrie, et, dans le monde latin, elle ne survécut guère à la chute de celle-ci. C'est véritablement la théologie scientifique du paganisme, et là où elle se propagea, elle fit adopter avec elle tout un ensemble de doctrines, d'origine sémitique, qui mirent partout au premier plan l'adoration des astres¹ et transformèrent même les mystères phrygiens : Attis devint un dieu solaire. On voit ainsi comment la Perse et la Syrie agirent sur la dévotion des populations latines, même dans les cités où nous n'avons trouvé encore aucune dédicace à Mithra ou au Jupiter Héliopolitain.

Les inductions de M. Toutain, dans la mesure où elles sont limitatives, me paraissent sujettes à bien des causes d'erreur. Son exposé se fonde principalement sur les textes épigraphiques, et l'on ne peut à cet égard que louer la conscience de ses dépouillements scrupuleux. Mais les documents archéologiques, difficilement accessibles, ont été moins bien utilisés², et les œuvres littéraires font presque partout défaut,

1) J'ai exposé ceci plus complètement dans mes conférences *Astrology and Religion among the Greeks and Romans* (Putnam, 1912).

2) Nous attendons de M. Graillot un recueil des monuments du culte de la

pour l'excellente raison que les écrits religieux du paganisme ont été détruits. Mais combien il est scabreux d'invoquer dans ces conditions l'argument *e silentio* ! Notre conception historique serait donc à la merci du hasard des découvertes ? Celle qu'on aurait pu se former il y a un demi siècle, eût été très différente de celle qu'on formule aujourd'hui, et dans cinquante ans nous aurions à rétracter ce que nous affirmons maintenant ¹.

Supposons un instant que le christianisme ait péri avec sa littérature, quelle idée pourrions-nous nous former d'après les documents épigraphiques de son extension au commencement du iv^e siècle ? On constaterait sa présence à Rome dans les catacombes, l'existence de communautés prospères en Phrygie, puis de groupes sporadiques disséminés dans certaines provinces. Ce serait tout. Nous serions loin de soupçonner la diffusion qu'attestent les signatures du concile de Nicée.

Un exemple typique montrera comment le peu que les auteurs latins nous apprennent, contredit parfois les inductions qu'on tire de l'absence d'inscriptions. M. Toutain fait observer que les cultes égyptiens ne se sont pas répandus dans les cités de l'intérieur de la Numidie, comme Madaure (p. 19), et dans la bourgeoisie municipale. Mais précisément l'écrivain, qui mieux que tout autre nous a fait comprendre les mystères d'Isis et sentir la ferveur qui animait ses dévots, Apulée, était fils d'un duumvir de Madaure. Croit-on que les œuvres de ce rhéteur, tout imbu de l'esprit religieux de l'Orient, n'aient pas eu d'influence sur ses compatriotes ?

La méthode d'analyse adoptée par M. Toutain me paraît décevante aussi parce qu'elle ne tient pas compte des transformations qu'a subies

Magna Mater. Ce recueil complètera heureusement les données fournies par les inscriptions. Mais, en attendant, il aurait fallu du moins utiliser le travail de Blinkenberg sur les monuments de Sabazius (cf. aussi Eisele dans Roscher, s. v., col. 241), et l'on s'étonne de ne voir cité ni le recueil de Drexler, *Der Cultus der ägyptischen Gottheiten in den Donauländern* (Teubner, 1890), ni l'article « Isis » du même auteur dans le dictionnaire de Roscher (t. II, 413 ss.).

1) Je citerai un seul exemple de l'imprudence qu'il y a à avancer des négations. Désireux d'établir que le culte de Mithra n'a pas pénétré dans la Lugdunaise, M. Toutain conteste même que la dédicace d'Entrains lui appartienne (p. 149), sans se souvenir que tout un mithréum avec ses sculptures a été mis au jour à Entrains (*Bull. soc. antiqu. de France*, 1904, p. 290) Cf. Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule*, III, n^{os} 2273-9, 2282, 2287). Une image de la « naissance de Mithra » a en outre été découverte à Saint-Aubin (Indre) (*Ibid.*, 2737).

l'idée qu'on se faisait des dieux. Sans doute, Jupiter et Vénus sont de vieilles divinités italiques ; seulement, ces noms désignent souvent dans les dédicaces des êtres très différents de ceux qu'adoraient les paysans du Latium. Une complète métamorphose les a mués peu à peu en des sortes de Baals et d'Astarté. Mais c'est là une évolution qui échappe à la statistique et ne se laisse pas mesurer en additionnant des inscriptions.

En réalité, les croyances orientales se sont répandues par bien des voies différentes, et l'épigraphie n'en indique que quelques-unes. L'action des divers facteurs littéraires et populaires, philosophiques et sociaux, officiels et psychologiques, qui contribuèrent à leur expansion, s'exerça avec force surtout à Rome et en Italie. Dans les provinces, ils se répandirent inégalement, soit sur les confins militaires, soit dans les ports de mer, soit dans les villes de l'intérieur et sur les domaines des propriétaires terriens. Certains cantons écartés peuvent ne pas avoir été atteints par les idées nouvelles, et en bien des pays la plèbe des campagnes conserva sans doute jusqu'au triomphe du christianisme et même au-delà son vieux paganisme rustique. Mais il est fort imprudent, dans l'état actuel de nos connaissances, d'affirmer que telle région ou telle classe de la population ne comptait pas de fidèles des dieux asiatiques, et, si l'on considère dans leur ensemble l'action de tous ces cultes qui conduisent par des voies différentes à un même résultat, il est certain qu'ils ont transformé l'antique idolâtrie romaine et en ont fait une religion astrale, ou pour mieux dire cosmique, qui règne et s'étend au IV^e siècle en Occident comme en Orient.

Ces réserves ne m'empêchent pas de reconnaître, je le répète, la valeur des recherches de M. Toutain : elles nous fournissent des données d'un intérêt considérable : quiconque voudra apprécier l'action des cultes exotiques sous l'Empire devra en tenir compte et, somme toute, on souscrira au jugement d'ensemble qui termine le dernier chapitre : « L'influence de l'Orient a modifié beaucoup moins profondément la vie et la dévotion quotidienne des provinces latines que la théologie, la philosophie et les religions officielles de la haute société romaines¹.

Fr. CUMONT.

1) J'ajoute quelques observations de détail : reproduire (p. 87) l'étymologie « sabéenne » que Derenbourg a proposée de *taurobolium*, c'est faire trop d'honneur à une absurdité linguistique. — Que le criobole fût une chasse au bélier n'est pas une conjecture (p. 89) : ce sens ressort clairement d'une inscription de Pergame publiée par Schröder (*Athen. Mitt.*, 1904, p. 152 = Ditten-

D^r MARTIN KEGEL. — **Wilhelm Vatke und die Graf-Wellhausensche Hypothese.** — Guterloh, C. Bertelsmann, 1911, 1 vol. in-8, 142 pages. Prix : 2 m.

On sait que Vatke a, dès 1835, en même temps que Reuss et indépendamment de lui, soutenu, sur la composition du Pentateuque, les thèses nouvelles qui, beaucoup plus tard seulement, ont eu tant de succès, sous l'influence de Graf et de Wellhausen, qui s'en sont emparés et les ont beaucoup développées. Mais, tandis que ces innovations ont de plus en plus gagné l'adhésion du monde savant, Vatke, lui-même, les a reniées dans la suite. L'auteur de notre livre expose ces deux points de vue de Vatke, en donnant la préférence à celui qui est opposé au courant actuel.

Après une esquisse de la marche de la critique appliquée au Pentateuque, depuis Astruc jusqu'à Vatke, Kegel montre que ce dernier se laissa dominer par des considérations empruntées à la philosophie hégélienne. Cela est fort juste, mais non la tendance qui paraît déjà ici et qui a pour but de discréditer les résultats de la critique moderne, en présentant celle-ci comme généralement guidée par des idées aprioristiques. Cette tendance est un parti pris regrettable. Car tous les hommes compétents savent que Graf, Wellhausen et la plupart des savants marquants de la même école suivent une méthode vraiment historique et littéraire et non des théories préconçues.

D'ailleurs, l'exposition même des vues de Vatke, qu'on nous fournit ensuite, comme les ouvrages de Vatke, prouvent que ce dernier aussi, tout en mêlant des considérations philosophiques à ses études exégétiques, s'est pourtant laissé guider avant tout par des raisons littéraires et historiques, en sorte que ses autres considérations apparaissent en réalité comme des hors-d'œuvre. Cette exposition est, en somme, très bien faite. Il faut pourtant regretter qu'ici également notre auteur se laisse quelquefois entraîner à des coups d'épingle déplacés contre Wellhausen et son école, qui lui sont évidemment fort antipathiques.

berger, *Orient. inscr.*, 7427. Cf. *Revue archéol.*, 1905, I, p. 29 ss.). — P. 183 : De ce que Manilius énumère tous les métiers, on ne peut pas conclure que l'astrologie fut populaire parmi les laboureurs, les vignerons et les bouviers d'Afrique ou de Gaule. Le poète n'a fait, ici comme ailleurs, que suivre pas à pas ses sources grecques.

Après avoir relaté, dans la première partie de son livre, le point de vue primitif de Vatke, dans la seconde partie, il expose les conceptions finales de celui-ci sur le Pentateuque, qui se rapprochent de celles de Dillmann et d'autres savants de l'école critique plus ancienne. En voici les grandes lignes.

La source la plus ancienne du Pentateuque, écrite par un prophète entre 722 et 701, est le document élohiste. Le Code sacerdotal, écrit à la fin du VIII^e ou au commencement du VII^e siècle par un prêtre, ne fut pas d'abord un ouvrage indépendant, mais rattaché immédiatement à l'Elohiste. Le document jéhoviste fut seulement écrit dans la première moitié du VII^e siècle par un prophète, mais pas non plus d'une manière indépendante; il devait au contraire compléter la combinaison déjà existante des deux sources plus anciennes. Peu de temps après le document jéhoviste, fut écrite la Loi de sainteté (Lév. xvii-xx et xxvi), qui a une grande parenté avec le Code sacerdotal, sans provenir du même auteur, et qui sert d'intermédiaire entre ce code et le Deutéronome. La législation de ce dernier, que beaucoup identifient avec le Livre de l'Alliance découvert, sous le règne de Josias, dans le temple de Jérusalem (II Rois, xxii et xxiii), et qu'ils considèrent comme la base de la réforme opérée par ce roi, doit au contraire être le produit de cette réforme. Le livre du Deutéronome, dans son ensemble, fut écrit peu d'années avant la ruine du royaume de Juda. Quel fut, par conséquent, le livre découvert dans le temple, du temps de Josias? Ce sont les quatre premiers livres de notre Pentateuque. Si l'auteur du Deutéronome a fort bien connu le Code sacerdotal, mais s'est laissé très peu influencer par lui, Ezéchiel, le premier, a subi cette influence à un haut degré et il cherchait à faire passer le code dans la vie pratique, sauf qu'il suppose que le centre du culte est le temple et non le tabernacle du désert. Jérémie déjà a connu tout notre Pentateuque.

Après cette exposition et celle des arguments qui l'étaient, Kegel pense avoir établi que le point de vue final de Vatke est bien mieux fondé que celui de sa jeunesse et de l'école Graf-Wellhausen. Nous croyons au contraire qu'il se fait grandement illusion. Il est évident que son désir ardent est de révoquer en doute les résultats critiques de cette école. C'est ce désir qui l'a porté à publier son livre. Mais il manquera sûrement son but. Bien des détails de ces résultats pourront certes encore être corrigés. Mais les grandes lignes en reposent sur une base si solide et si large qu'elle pourra difficilement être ébranlée. Nous sommes portés à croire que l'auteur de notre monographie n'est

pas un spécialiste dans ce domaine et n'a jamais approfondi les questions nombreuses qui concernent la critique du Pentateuque. Autrement, il aurait reconnu que l'argumentation du second Vatke est tout à fait insuffisante pour ébranler la forte position acquise par l'école combattue ici avec plus de conviction que de preuves vraiment persuasives.

Ce qui donne surtout sur les nerfs à notre auteur, c'est l'analyse minutieuse qu'on a faite, de nos jours, de tous les documents qui sont entrés dans la composition du Pentateuque. Il est possible qu'on ait poussé cette analyse un peu trop loin. Mais Vatke est assurément tombé dans le défaut opposé. Il considère ces documents trop sommairement, à la façon de l'ancienne école. C'est plus commode et peut plaire davantage à bien des esprits, que les analyses extrêmes des livres bibliques gênent et embarrassent. Cela dérange surtout l'opinion traditionnelle. Mais la nouvelle méthode analytique précise bien mieux les questions et les solutions, tandis que la dernière manière de Vatke laisse planer le vague sur une foule de problèmes très importants. Il parle de l'Elohiste, du Code sacerdotal, du Jéhoviste et du Deutéronome, comme si c'étaient là des documents d'une unité parfaite, alors que chacun est au contraire fort composite. Du point de vue historique et littéraire, on n'a donc pas le droit de se plaindre du procédé analytique de la nouvelle école, qui s'impose tout simplement. Et ceux qui croient qu'on a fait fausse route, devraient le démontrer d'une manière probante par des raisons du même ordre. Or, ni Vatke ni Kegel n'ont fait cela.

La valeur de notre livre consiste dans l'exposition fidèle des deux phases différentes par lesquelles Vatke a passé dans sa critique du Pentateuque. Mais il ne réussira certainement pas à faire prévaloir l'opinion que la seconde phase corrige la première, comme le voudrait l'auteur. Car la première, dans ses traits essentiels, a été confirmée surabondamment par des critiques nombreux et des études d'une très grande valeur scientifique. Quant à la seconde phase, elle était surannée et dépassée de beaucoup avant de paraître. Nous ne pensons pas qu'elle puisse avoir du succès à l'avenir, malgré l'apologie que Kegel lui a vouée.

C. PIEPENBRING.

F. BÜCHSEL. — **Le concept de vérité dans l'Évangile et les Épîtres de Jean** (Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und den Briefen des Johannes). 144 pp. — Gütersloh, chez Bertelsmann, 1911.

Cette brochure constitue la 3^e livraison de 1911 des *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*. L'auteur se propose d'examiner la notion de vérité, qui est essentielle dans la christologie, et par suite dans la pensée totale, de Jean.

Ce qui caractérise cette notion, c'est qu'ainsi qu'il arrive souvent chez Jean, elle est à la fois abstraite et concrète. Le concept de vérité est ici double : d'abord philosophique, il devient religieux ; la vérité est d'abord définie d'une manière logique, dans son extension et dans sa compréhension, puis ensuite elle s'identifie à la personne même de Jésus, elle se vivifie, devient une réalité singulièrement concrète, vivante, agissante, et cela sans perdre sa valeur philosophique. C'est ce progrès qui fait d'elle le bien religieux propre du croyant, bien dont la possession définit exclusivement le chrétien.

Il y a là un enrichissement de pensée que M. B. fait entrevoir en signalant en divers points 1^o) le caractère vivant de la vérité, considéré d'abord purement comme une détermination conceptuelle ; 2^o) son caractère de connaissance vraie, authentique, de Dieu ; 3^o) l'impossibilité de la saisir parfaitement, en raison de sa richesse et de sa plasticité de réalité concrète. Mais l'auteur, exposant l'une après l'autre l'analyse conceptuelle de la notion de vérité, et son incarnation dans la personne du Christ, ne met peut-être pas assez en lumière ce développement dynamique de la notion de vérité, dont la constatation constitue cependant seule l'unité de son travail.

Les caractères formels que l'on peut attribuer à la vérité, selon Jean, ne prennent en effet leur valeur véritable que par rapport à Jésus. Matériellement, il s'agit bien de la connaissance de Dieu (car on parle ici beaucoup plus de la connaissance de Dieu que de la croyance en Dieu : si même dans πιστεύειν il y a l'idée de confiance, c'est néanmoins l'élément intellectuel qui domine) : mais cette connaissance est tout intime ; pour connaître la vérité, qui est Dieu, il faut avoir l'esprit en soi. Formellement ἀλήθεια et ses dérivés connotent l'idée de *réalité*, ainsi que celle de *vérité* (dans l'expression : dire la vérité) ; c'est aussi la règle de l'action conforme à la connaissance du vrai. C'est enfin l'esprit de vérité

qui anime quelqu'un, c'est surtout un principe surhumain qui, conforme à la réalité suprême, agit dans l'homme, le fait vivre et le libère. Faut-il voir dans cette notion une conception platonicienne, l'idée de la conformité d'une réalité terrestre à un archétype ? Certes, il est facile d'interpréter les paroles de Jean dans le sens du platonisme ; il y a bien chez lui une sorte de platonisme populaire, qui fait du spirituel la vraie réalité ; mais la notion de κατ' αὐτό n'existe pas chez Jean ; il ne se pose pas la question technique, scientifique, des rapports du monde sensible avec le monde idéal ; la vérité n'est pas définie comme une réalité transcendante et objective de philosophe : c'est la réalité du croyant, intérieure et vécue, toute pénétrée d'amour et de foi, et incarnée dans la personne de Jésus.

De même, si Christ incarne absolument la vérité, ce n'est pas par une réminiscence repassant par les traces d'expériences faites au cours d'une existence antérieure ; c'est dans un présent éternel, dans une communauté continue et non transitoire avec Dieu, que Jésus s'identifie avec cette vérité dont le contenu est Dieu même. C'est enfin dans le même esprit plus religieux que philosophique, qu'il faut interpréter une expression comme : ἡ ἀλήθεια ἐγένετο : il ne s'agit nullement d'une procession à la mode néo-platonicienne, d'une descente temporelle d'un archétype transcendant dans le monde sensible ; cela veut dire simplement que la vérité s'est réellement révélée et accomplie grâce à Jésus, la vérité et la grâce unies en Christ, création personnelle, intérieure, vivante du Christ, opposée à la loi toute formelle de l'Ancien Testament : ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.

Donc, identification parfaite de Jésus avec la vérité, qui est Dieu : voilà l'essentiel de la christologie johannique. Jésus est né pour témoigner de la vérité, de la vérité absolue, car, étant fils de Dieu, il est omniscient ; il est messie, parce qu'il a les paroles de vie éternelle. Aussi est-il l'objet et la norme du savoir et de l'action, le principe de la vie personnelle ; grâce à lui, Dieu est présent dans l'homme et y agit en lui, le divin et l'humain s'unissent grâce à la notion du λόγος ; étant la vérité et l'esprit, il est supérieur à l'Écriture : et quiconque l'ignore ignore la vie et la vérité : de là les attaques très dures contre les Juifs, fils du Diable, dont la prétendue vie religieuse n'est que mensonge.

La possession de la vérité, qui est un don de l'esprit, et qui est également impartie à tous les chrétiens, a pour effet de libérer l'homme à l'égard du péché : car le péché ne peut enchaîner celui qui, par la con-

naissance de la vérité, est en communion avec Dieu. Et comme la vérité est aussi l'amour, elle est le bien de toute la communauté.

Mais un problème grave se pose : pour venir à Jésus, il faut être issu de Dieu, être ἐκ τῆς ἀληθείας : or, c'est là ce qui constitue l'essence durable de l'homme ; c'est donc d'une manière en partie nécessaire que l'on se décide pour ou contre Jésus. Il semble cependant que, selon Jean, il y ait là acte de volonté ; l'action divine par laquelle on est ἐκ τῆς ἀληθείας agit sur l'homme comme amour, mais l'homme est libre à l'égard de cette action divine : sa réceptivité à l'égard d'elle est personnelle ; malgré les nombreuses indications que les textes fournissent dans le sens contraire, on voit que M. B. s'efforce d'interpréter la doctrine de la prédestination de façon à laisser place à une certaine liberté.

Un appendice sur la notion de lumière termine l'ouvrage : la lumière y est intimement rapprochée de la vérité en Jésus.

Limitant ses recherches au IV^e évangile et aux Épitres johanniques, M. B. n'a pas à établir de rapport entre ces textes et l'Apocalypse ; dans les limites mêmes de son travail, il s'efforce de mettre en relief le caractère proprement chrétien des conceptions de Jean, en marquant avec force, comme nous l'avons indiqué, les divergences entre sa pensée d'une part, le platonisme et l'alexandrinisme d'autre part ; de même, il s'oppose aux exégètes qui rapprochent ces conceptions de la pensée stoïcienne, et s'attache à les séparer des spéculations gnostiques, dans la mesure du possible : il y a là une tendance qu'il a paru intéressant de signaler. Le travail de M. B. est conduit avec méthode ; il prend pour base non pas des analyses *a priori* de concept, mais l'analyse et la comparaison des textes, de manière à déterminer philologiquement la valeur des termes ἀλήθεια, ἀληθής, ἀληθινός, ἀληθῶς. Les références sont nombreuses et exactes, les discussions sont serrées et précises.

JEAN L. SCHLEGEL.

E. VACANDARD. — **Études de critique et d'histoire religieuse.** Troisième série. 1 vol. in-12, p. 379. — Paris, Gabalda, 1912, 3 fr. 50.

Quatre études composent cette série : I. « Les fêtes de Noël et de l'Épiphanie » ; II. « Les origines du culte des saints » ; III. « Les origines de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception » ; IV. « La question du meurtre rituel chez les juifs ».

I. M^{re} Duchesne a soutenu que la Noël chrétienne a été fixée au 25 décembre en dépendance de la fête de Pâques, elle-même fixée au 25 mars afin de coïncider avec l'équinoxe du printemps. Il paraît à M. l'abbé Vacandard « plus naturel de penser que le 25 décembre, au contraire, a commandé le 25 mars ». On aurait voulu faire coïncider la naissance du Christ « avec la naissance annuelle du soleil matériel, c'est-à-dire avec le 25 décembre qui marque justement le solstice d'hiver suivant le calendrier romain ». Et l'Église romaine aurait choisi le 25 décembre « pour faire concurrence au mithriacisme ».

On peut faire observer, avec M. P. Saintyves, que les premiers documents qui fixent la passion au 25 mars donnent aussi pour Noël la date du 25 décembre. Le calendrier philocalien (336) et la *Depositio episcoporum, martyrum*, du chronographe romain (354) fournissent l'un et l'autre ces mêmes dates. Il est donc plus vraisemblable qu'elles ont été fixées simultanément ou à peu près en vertu de considérations astronomico-symboliques. Les deux dates des 25 mars et 25 décembre étaient, avant le christianisme, des solennités interdépendantes¹. Dès avant le christianisme, on pouvait donc affirmer que la fête du 25 mars commandait celle du 25 décembre (système Duchesne), ou que celle du 25 décembre commandait celle du 25 mars (système Vacandard). Ces deux érudits ecclésiastiques semblent avoir été préoccupés (inconsciemment peut-être) de réduire les points de contact entre le paganisme et le christianisme. Les dieux mourants et ressuscitants sont antérieurs au Christ, et avant lui on leur avait consacré les solstices et les équinoxes. En fixant Pâques au 25 mars et Noël au 25 décembre, on n'a fait qu'adopter les dates de la liturgie solaire.

II. Je viens de citer un auteur que M. Vacandard n'aime pas, car la principale étude de ce livre est consacrée à réfuter son ouvrage *Les Saints successeurs des dieux*. M. V. affecte d'en mépriser l'érudition : sa documentation est « quelquefois avariée », dit-il (p. 61), ce qui ne l'empêche pas de l'utiliser assez souvent (comparer les pages 141-142 avec les pages 180-183, 104-111, de M. Saintyves). D'autres fois, M. V. équivoque et prête à l'auteur qu'il combat des idées qui ne sont pas les siennes (p. 161). M. S. n'a pas soutenu que la déesse Istar est devenue la Vierge aux sept glaives. Sur la légende du Bouddha, passée dans le christianisme, il s'est expliqué assez abondamment pour qu'on ne puisse se méprendre sur sa pensée (p. 175-184). « Il n'importe guère,

1) Saintyves, *Les Saints successeurs des Dieux*, p. 359-361.

conclut M. Saintyves, que l'on dise avec M. Rhys-David, que sous le nom de saint Josaphat, c'est le Bouddha qui est encore honoré sur les autels chrétiens, ou que l'on fasse remarquer avec M. Cosquin que le martyrologe n'est pas une autorité infaillible, un seul point nous intéresse et semble de quelque portée, c'est la différence morale que l'on peut signaler entre le récit indien et le récit chrétien. L'adaptation de Jean de Saint-Saba laisse à peine poindre le fatalisme hindou ; elle en laisse percer juste ce qu'il faut pour enseigner la résignation devant les inéluctables nécessités ; enfin le renoncement s'y accompagne de plus de lutttes et de plus de liberté et par suite la couleur morale s'y trouve rehaussée d'un lustre nouveau. C'est le même dessin relevé d'un trait d'or. » M. S. ne donne pas d'ailleurs cette adaptation chrétienne comme preuve d'une vénération du Bouddha par les chrétiens, mais comme un exemple typique de l'appropriation des fables par les légendaires. Le chapitre est intitulé : « Les fables et paraboles dans la vie des Saints ».

M. V. connaît d'ailleurs l'art d'escamoter les difficultés. A propos de saint Donat ou Aidonat substitué à Aidoneus, M. V. (p. 167) cite la réponse que le Père Delehaye a faite à M. Mézières ; mais il néglige de citer et de réfuter les arguments que M. S. (p. 352-354) a, depuis, fait valoir en faveur de cette thèse : similitude non seulement de nom, mais de légende et commémoration de la fête du saint le 30 avril, fête d'Aidoneus.

On aurait aimé que M. V., qui soutient qu'il n'y a *jamais* eu de filiation directe entre le culte d'un dieu et le culte d'un saint, réfutât les arguments de M. S. sur la substitution de saint Ménas à Osiris Ménès (cf. *Les Saints successeurs des Dieux*, pp. 383-392).

Dire d'un critique, auquel on croit devoir consacrer de si longues pages, « qu'on n'est pas habitué à lui voir prendre le parti du bon sens » (p. 166), est un procédé destiné à réjouir un public qui n'ira pas y voir ou peut-être à raffermir des croyants troublés, mais ce n'est qu'un petit moyen polémique. Au total, à beaucoup de catholiques orthodoxes, ces deux premières études de M. Vacandard paraîtront certainement plus près des conclusions hagiographiques des « rationalistes » que de l'enseignement qu'ils sont accoutumés à recevoir sur leur liturgie. Elles paraîtront pleines de concessions et d'aveux, et sous ce rapport, comme l'a parfaitement montré M. Goblet d'Alviella ¹, ce volume est « courageux par le temps qui court ».

1) *Revue*, t. LXV, p. 379.

III. Les mêmes préoccupations apologétiques se retrouvent dans l'étude sur l'Immaculée Conception. Cette fois l'auteur en veut à M. Guillaume Herzog, dont un livre, paru il y a quatre ans, *La Sainte Vierge dans l'Histoire* (Paris, librairie Nourry), fit scandale dans le monde catholique et a été mis à l'index. Il se peut que cet ouvrage soit déplorable au point de vue théologique, mais au point de vue de l'histoire il est certainement supérieur à la nouvelle dissertation de M. V. qui ne peut le convaincre d'erreur que sur de menus détails.

M. Vacandard n'en fait pas moins preuve d'une solide, d'une très forte érudition. Mais c'est de l'érudition contre la science. Il distingue les religions en deux classes : « la vraie », c'est-à-dire la sienne, et les autres qu'il appelle « les fausses ». Peut-être lorsqu'on se pique d'être historien, vaut-il mieux ne connaître que des témoignages, qu'on accepte quand ils sont bien garantis, qu'on rejette quand ils sont mal attestés et qu'on déclare douteux quand ils sont douteux. Il n'y a pas lieu non plus d'encourager ces formules habiles, susceptibles d'être prises à la fois dans un sens scientifique, par ceux qui savent l'histoire, et dans un sens conforme à un enseignement confessionnel, par ceux qui ne sont pas renseignés. Ces habiletés nuisent singulièrement à la clarté du récit. Voilà sans doute pourquoi un publiciste très désireux de s'instruire en théologie, M. Georges Sorel, a été obligé d'écrire : « L'histoire de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception demeure fort obscure dans l'exposé de l'abbé Vacandard » (*L'Indépendance*, 15 mars 1912, p. 92).

IV. Ces réflexions s'imposent encore davantage à l'esprit du lecteur quand il prend connaissance de la dernière étude de cet ouvrage. Comme l'auteur ne s'y trouve plus aux prises avec des dogmes et des enseignements officiels, sa dissertation, toujours fortement documentée, est beaucoup plus franche, beaucoup plus nette. Un critique antisémite a pu dire que ces soixante-cinq pages « ne sont pas les meilleures que l'abbé Vacandard ait écrites ». Cela se peut, elles n'en sont pas moins assurément les meilleures de cette troisième série.

A. HOUTIN.

H. OSBORN TAYLOR. — **The Mediaeval Mind**. A history of the development of thought and emotion in the middle ages. — Londres, Macmillan, 1911. 2 vol. 8° de xvi-614 et viii-590 pages.

M. O. T. aime enclore en quelques dizaines de chapitres des domaines immenses, immenses dans le temps, dans l'espace, dans la vie spéculative. Il avait déjà voulu donner, en deux gros volumes intitulés *Ancient ideals*, « a study of intellectual and spiritual growth from early times to the establishment of christianity ». Peut-être — nous ne l'avons pas lu — cet ouvrage présentait-il les mêmes qualités et prêtait-il aux mêmes critiques que celui que nous avons sous les yeux. *The Mediaeval Mind* est reliée par un lien assez lâche, une série de faciles essais, de « portraits », de morceaux de vulgarisation discursive — une « galerie du moyen âge » — à peu de chose près, comme plan, les « études » de Philarète Chasles, *l'Antiquité*, *le Seizième siècle*, *l'Espagne*, *l'Allemagne*...

Je me hâte de dire qu'ici l'essayiste est un érudit curieux, pénétrant, un lecteur intrépide, et qu'on a plaisir à l'entendre résumer le meilleur de ses lectures, nous confier ses réflexions sur tant d'hommes et tant d'œuvres. Ce temps qui lui semble si loin de nous, « intellectually so preposterous, spiritually so strange », il se résume à ses yeux en quelques « mental aspects », en quelques héros de la vie morale et en quelques « mots topiques » de l'énorme répertoire d'idées et de faits qu'est le moyen âge. Nous ne pouvons ici entreprendre l'analyse des chapitres que M. O. T. consacre aux premiers temps du moyen âge, à la formation de sa civilisation, surtout de sa pensée ; tour à tour passent sous nos yeux Colomban de Luxeuil, Bède, Alfred, S. Boniface, Charlemagne, Pierre Damien, S. Anselme, Gerbert, Odilon de Cluny, Fulbert de Chartres, Béranger de Tours, Roscelin, Othlon, Benoit d'Aniane, Romuald, S. Bruno, S. Bernard, S. François d'Assise... Nous ne pousserons pas plus loin ce fastidieux appel de noms. Le dessin de quelques-uns de ces « médaillons » renferme des traits originaux ; d'ailleurs lorsque M. O. T. se laisse aller au plaisir de « découvrir », l'équilibre du plan y perd, mais l'intérêt de son livre y gagne. Il a donné à Othlon, aux ermites des XI^e-XII^e siècles, aux voyantes allemandes et flamandes, à Walther de la Vogelweide, une place dans l'évolution de la vie religieuse médiévale qui étonnera quelques-uns et nous satisfait comme un acte de justice historique. Notre étonnement se porte plutôt

sur les chapitres où la simplicité de l'histoire souffre d'effets littéraires ingénus : *La qualité de l'amour dans S. Bernard* (ch. xvii), *Le cœur d'Héloïse* (ch. xxv), etc.

Beaucoup moins groupés autour de *representative men*, les chapitres qui composent les livres VI et VII fournissent d'utiles tableaux de la vie scolaire et des matières d'enseignement entre le x^e et le xvi^e siècle. Mais la division consacrée à la scolastique est très sommaire, l'exposé du thomisme est plus ingénieux que complet : beaucoup d'allusions et d'aperçus, dont quelques-uns seulement sont nouveaux.

Et de cet ensemble, très morcelé, avec souvent des disproportions criantes entre les sujets analysés ou à peine effleurés, avec des citations trop longues et des données biographiques trop courtes, se dégage sans doute une notion assez vivante du complexe médiéval. Mais faire un moyen âge tout cérébral, choisir du féodalisme la théorie du fief, voir la femme du xii^e siècle à travers les passions compliquées et pédantesques de l'abbesse du Paraclet ! Nous ne sommes pas les premiers à être restés rêveurs devant cette note de la page 3 où l'auteur annonce son ferme dessein de ne point s'occuper des « brutalités de la vie médiévale », de n'en vouloir connaître que « the more informed and constructive spirit ». On serait tenté de penser à quelque paradoxe de coquetterie de la part d'un savant américain, à faire une histoire de la pensée médiévale aussi résolument antipragmatiste. Il n'y a guère peut-être que les méthodes scolaires qui au moyen âge n'aient pas subi les réactions des faits. C'est réduire la philosophie scolastique au débile exercice du syllogisme que de la montrer imperméable à l'histoire, sourde aux faits qui l'entourent et si souvent la commandent.

Cette sorte de défiance du réalisme historique a amené très fréquemment M. O. T. à se priver de documents précieux sur l'*Emotionale* du moyen âge, et — ce qui est plus grave — à les nier : « The Middle Ages, dit-il, were not characterized by the open eye. Mediaeval Chronicles and *Vitæ* rarely afford a broad and varieztated picture of the World ». Pour que M. O. T. revienne sur ce jugement hâti^f ou forcé, il n'aurait qu'à lire la très intéressante étude que M^{lle} G. Stockmayer a consacrée au sentiment de la nature en Allemagne aux x^e et xi^e siècles tout justement d'après les chroniques, lettres, vies de saints (Leipzig, 1910). Et ce que M^{lle} Stockmayer a fait pour les témoins du *sæculum plumbeum*, combien serait-il plus aisé de le faire pour des âges plus riches de la littérature historique médiévale, où la verve et l'émotion ne sont aucunement monopolisées par Salimbene !

Puisque, aussi bien, M. O. T. considère l'œuvre de Dante, comme le reflet de la synthèse médiévale — ce qui est une vue des choses un peu bien littéraire et inspirée par une sorte de « préraphaélisme » historique — se peut-il qu'étudiant cette « synthèse » il ait oublié les éléments qu'y apportent la vie et l'esprit des républiques urbaines ?

Enfin, derrière les saints du cloître et les docteurs de l'école, M. O. T. aurait gagné à rencontrer l'humble foule des maîtres de l'éthique populaire, la sagesse de Marcoul après celle de Salomon ; sagesse qui ne craint rien tant que la *dém mesure*, les risques du trop grand mal et du trop grand bien ; qui accepte les hiérarchies du monde spirituel et du monde matériel obscurément héritées de l'administration romaine et de la théologie d'Alexandrie ; qui, à l'aide d'un symbolisme minutieux et familier, assure entre l'inconnu du divin et sa vie quotidienne de reposantes causalités, règle le précaire par des bilans eschatologiques, se crée une théologie d'images et de compromis et fait, au demeurant, le meilleur de la vie occidentale.

P. A.

JOSEPH DROUET. — **L'abbé de Saint-Pierre. L'homme et l'œuvre.** Thèse pour le doctorat ès-lettres présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris. — P. Champion, 1 vol., viii, 397 pages.

Il est bien évident que les idées religieuses d'un Français cultivé qui, tout en appartenant à l'Église officielle, a passé sa vie à rêver la réforme quasi totale de la société de son temps, ne sauraient être indifférentes. C'est ce qu'a compris M. J. Drouet. Reprenant après Goumy, Sainte-Beuve, Molinari et M. Siégler-Pascal, l'histoire de ce curieux abbé de Saint-Pierre, il insiste plus que ses prédécesseurs sur les idées religieuses de l'auteur de la *Paix perpétuelle*. Mieux qu'eux, il montre que la politique et la sociologie de ce philanthrope passionné avaient pour corollaire, sinon pour principe, une rupture complète avec la religion régnante.

Élève des Jésuites, en l'un de leurs plus florissants collèges, celui de Rouen, Charles François Castel de Saint-Pierre échappa totalement à leur emprise, comme du reste deux de ses camarades, Vertot et Fontenelle. Il est vrai qu'il se fit d'église (en 1675) ; cadet et maladif, c'était inévitable. Il est vrai aussi qu'il eut même l'idée de se faire

moine : mais « cette fantaisie, écrivait-il plus tard, prend ordinairement entre quinze à dix-huit ans. » Et ce ne fut là pour lui, nous assure-t-il, « qu'une petite vérole volante », dont il ne resta pas marqué, tant s'en faut ! — S'il fut prêtre (on a soutenu qu'il n'avait reçu que les ordres mineurs, mais c'est peu probable), il le fut très peu. On peut douter qu'il ait jamais administré les sacrements. S'il s'en abstint, il fit bien. Ses mœurs, tout porte à le croire, étaient aussi peu sacerdotales que possible. Quant à ses idées, elles étaient ou du moins elles devenaient vite on ne peut plus anti-chrétiennes.

La théologie ne l'occupa guère. Il nous assure que « l'habitude qu'il avait prise de raisonner sur des idées claires et distinctes ne lui permet pas de raisonner longtemps » sur ces matières. Cette indifférence si décidée peut surprendre quand on songe qu'il était né en 1658, qu'il n'avait en 1680 que vingt-deux ans, que tout le clergé français autour de lui se passionnait pour les disputes de la grâce ou de la mysticité. Je voudrais avoir plus de preuves qu'il réalisa, avec tant de précocité, le type ultérieur de l'abbé incrédule. Ne s'est-il pas un peu vanté plus tard, et ses admirateurs, quelquefois gouailleurs, du monde encyclopédiste n'ont-ils pas embelli et reculé dans le passé sa légende d'impiété ? Il est en tout cas, bien sûr que le milieu où il fréquenta à partir de 1680 à Paris était déjà très « avancé ». C'était l'« académie » de Bourdelot, un abbé lui aussi mais survivant, celui-là, de la génération de d'Assoucy et de Cyrano de Bergerac. Bourdelot était né vers 1609. Dans sa verte et combative vieillesse, ce médecin et ami du prince de Condé ne se proposait rien moins que « de purger le genre humain des erreurs introduites par l'ignorance des hommes : nous allons droit à la vérité, disait-il, et nulle autorité ne nous en impose. » Il voulait, avec Rohault et plus d'un autre savant, sans doute, que l'on laissât la raison « étudier à son gré les choses naturelles et profanes, la physique et l'histoire. » Mais il ne s'interdisait point sans doute de toucher d'une main rude à la métaphysique, et, en fait de morale, il menaçait Bourdaloue et les prédicateurs de « leur faire voir des pays qui leur sont inconnus. » Leibniz venait de passer à Paris, et sans doute il y avait promené, dans la société polie, ces prophétiques menaces d'une ère nouvelle : « *Seculum philosophicum oritur...* » qu'une de ses lettres à Antoine Arnauld exprime avec éloquence. Spinoza commençait d'être lu, peut-être même par Bossuet. Fontenelle allait commencer à écrire... Il y eut là pour l'abbé de Saint-Pierre un « milieu déterminant, » sur lequel je regrette que son nouvel historien n'insiste pas. Pourquoi M. Drouet ne marque-

t-il pas plus vivement l'état de la libre-pensée à Paris à cette date, en recourant non seulement à l'ouvrage de Perrens (*les Libertins en France au xvii^e siècle*), fort utile encore, et aux études de Brunetière sur l'influence du Cartésianisme et sur l'idée de Progrès, qu'il ne cite pas, mais encore, à plusieurs travaux plus récents : les chapitres fort documentés de l'*Histoire de France* Lavisse sur cette époque (t. VII, part. II, p. 161-184 ; t. VIII, part. I, p. 389-429), le *F'ontenelle* de M. Maigron qu'il connaît, mais dont il profite trop peu ; celui de M. Laborde-Milaâ, fort intéressant aussi, et qu'il paraît ignorer. Il ne connaît, semble-t-il, qu'incomplètement les articles si neufs, de M. Lanson sur « les origines et les premières manifestations de l'esprit philosophique dans la littérature française ». Que l'on m'excuse d'insister sur ces lacunes ; il ne faut pas qu'il s'enracine, chez nos jeunes travailleurs, si pleins d'ardeur et de talent, une méprise fâcheuse. Quand on a le louable dessein d'étudier à nouveau un type aussi original, en somme, et aussi piquant, malgré l'insuffisance de son génie, que l'abbé de Saint-Pierre, il est indispensable de l'éclairer jusque dans les coins, par tous les biais.

Il ne faudrait pas que la nouvelle génération des historiens abandonnât sur ce point, par une mauvaise peur et une fausse honte du pédantisme érudit, flétri, et pour cause, par quelques publicistes bruyants, la tradition, si féconde et du reste si artiste, en sa minutie, de la critique française. Sainte-Beuve n'était pas, je pense, un *magister* suspect de « chartisme ».

Je crains que les quelques pages assez sèches de M. D. sur l'arrivée de l'abbé de Saint-Pierre à Paris, ne l'eussent qu'incomplètement satisfait. On se rappelle ce qu'il disait, dans cet article sur Chateaubriand, en 1862, au t. III des *Nouveaux Lundis*, où il expose sa méthode : « Quand on s'est bien édifié, autant qu'on le peut, sur les origines, sur la parenté, immédiate et prochaine d'un écrivain éminent, un point essentiel est à déterminer, après le chapitre de ses études et de son éducation : c'est le premier milieu, le premier groupe d'amis et de contemporains dans lequel il s'est trouvé un moment où son talent a éclaté, a pris corps et est devenu adulte ». Et ce que Saint-Beuve recommande pour les *éminents*, est encore plus utile pour les médiocres, dont la personnalité est plus réceptive ou malléable.

Aussi bien aurai-je des *desiderata* assez nombreux au sujet du chapitre que M. Drouet consacre à « la religion de l'abbé de Saint-Pierre » (p. 294 à 324). Ce n'est pas que ce chapitre ne soit judicieux et

instructif. M. Drouet a utilisé pour établir la « position religieuse » de son auteur les *Observations sur l'essentiel de la religion*, le *Discours sur le désir de la béatitude*, le *Discours contre le mahométisme*, l'*Observation sur deux lettres touchant la nature de l'âme humaine*, l'*Explication d'une apparition*, les *Projets pour faire cesser les disputes séditieuses des théologiens et pour rendre les sermons plus utiles*, et les *Établissements des religieux peu parfaits*, les *Observations politiques et religieuses sur le célibat des prêtres et sur les Vœux monastiques*, le mémoire sur *Agathon, archevêque très vertueux, très sage et très heureux*, quelques passages des *Annales politiques*¹, quelques textes restés inédits dans les papiers de M. Genty à Caen. Mais est-ce suffisant et n'y avait-il rien à tirer de l'*Instruction familière sur la soumission due à la Constitution Unigenus* (1718), du *Discours sur la Polysynodie* (1719), du *Mémoire pour augmenter le revenu des bénéfices* (1725), des *Réponses aux lettres du sieur Pelletier de Reims sur la communication avec les Jansénistes* (1735), de la *Défense de la foi catholique contre un libelle intitulé les Illusions des Communicants* (1736), des *Observations pour juger sainement de la valeur des actions courageuses qui se font pour plaire à Dieu*, des *Observations sur les progrès continuels de la raison universelle*, des *Exercices du lundi pour faire désirer aux enfants la vertu comme cause du bonheur*, etc.? Je serais bien étonné s'il n'était pas possible de puiser dans ces écrits sinon des précisions très formelles, au moins des indications sur la question de savoir jusqu'à quel point et sur quels points exactement l'abbé de Saint-Pierre se séparait de l'orthodoxie. Je sais qu'il y a, dans ce fatras, forces redites ; mais il ne faut jamais se hâter d'affirmer que ce soit « toujours la même chose », et il est du devoir strict, comme de l'intérêt de l'historien, d'avoir, en face des pires proximités, la vaillance qui, seule, permet les affirmations catégoriques et fonde les écrits définitifs. Je crains, je le répète (puissé-je me tromper!) d'apercevoir dans quelques livres nouveaux une tendance fâcheuse à limiter l'enquête et à choisir les sources : d'après quel principe, s'il vous plaît, si ce n'est d'après l'inspection des titres, en se fiant à un flair très

1) Élitées par M. Drouhet, dans sa thèse complémentaire, avec un commentaire bien insuffisant. — Quelques passages aussi des *Mémoires sur la médecine sur les chemins*, et sur la *taille tarifée*, passages relatifs au rôle d'« officiers de vertu, de morale » et de bienfaisance publique qu'il voudrait donner aux ministres du culte catholique.

trompeur ? Au fond de cette « sobriété » nouvelle, prenons garde qu'il n'y ait une tentation de moindre effort.

De là, peut-être, dans le livre dont je parle, à côté de bonnes observations, des absences de curiosité, ou des témérités d'affirmations qui les gâtent. « Il existe, dit M. D. (p. 297), un *Credo* que Voltaire a attribué à l'abbé de Saint-Pierre. Ce *Credo* est-il réellement sorti de la plume de l'abbé ? On peut en douter, et pour plusieurs raisons : aucune bibliographie ne fait mention du manuscrit de la *Pureté de la religion* où se trouverait cette profession de foi. Si nous y voyons des crudités de style qui ne sont pas habituelles à notre écrivain, nous n'y rencontrons point, d'autre part, les longueurs et les redites qui constituent, pour ainsi dire, sa marque de fabrique. Enfin la parole de Voltaire ne nous inspire pas une très grande confiance, étant donné que le *Dictionnaire philosophique* où est inséré le *Credo* a paru vingt ans après la mort de l'abbé et que Voltaire ne dédaignait pas de faire passer sa marchandise sous pavillon étranger. Néanmoins si ce *Credo*, comme nous le croyons, n'a pas été rédigé par l'abbé de Saint-Pierre, il paraît bien refléter l'ensemble des idées religieuses qui se dégagent de son œuvre. Les voici : »

... Et M. D. en transcrit toute une page, dont il fait état. Mais comme discussion d'authenticité, c'est tout... Aucune recherche sur l'écrit de Voltaire qui a pris place dans une des éditions du *Dictionnaire philosophique* dont on sait le caractère composite. Je crois que l'opinion de M. D. sur l'inauthenticité du *Credo* est juste ; mais il n'en administre aucune preuve. Et la question reste pendante. Ne pense-t-il pas qu'elle relevait de lui, au premier chef ?

Ce *Credo*, — de Voltaire ou de l'abbé, — est bien, dit M. D., « le reflet ou le résumé de cette sorte de religion naturelle qui nous arriva d'Angleterre au XVIII^e siècle. » Il est connu maintenant (et ce que M. D. a dit plus haut du milieu où l'abbé fréquenta, vers 1680, le lui pouvait rappeler) que « cette sorte de religion naturelle » ne fut point chez nous une pure importation d'outre-Manche. Il n'est pas plus exact de dire que les théories déistes n'eurent, en Angleterre même, « qu'une vogue relative et temporaire » (p. 299).

Plus décidément que certains critiques antérieurs¹, c'est à juste titre, selon moi, que M. D. regarde l'abbé de Saint-Pierre comme un

1) Cf. M. Pierre Robert, dans un intéressant article au tome VI de l'*Histoire de la littérature française* de Petit de Julleville, p. 37-38.

incroyant véritable, et militant, comme un incrédule qui non seulement a rejeté, mais qui « a combattu le catholicisme ». Il juge que les concessions faites par lui, sur certains points, à la religion régnante ne sont que des précautions de prudence verbale, inspirées par la vision de la Bastille ; il n'a pas tort. Mais alors, comment se fait-il que les ouvrages de l'abbé de Saint-Pierre n'aient pas été condamnés ni poursuivis, soit devant la Sorbonne, soit à Rome, — quand ceux de Montesquieu, Toussaint, l'abbé de Prades, et tant d'autres le furent à la même époque ? — Faut-il croire que leur obscurité les sauva ? que l'ennui, qui s'en dégage souvent, et puissamment, suffit à les protéger ? Les relations de parenté de l'abbé (il avait un frère jésuite) ou ses hautes amitiés y furent-elles pour quelque chose ? Qui doit se poser ces questions, et les fouiller, sinon les résoudre ? Qui, si ce n'est le biographe de l'abbé de Saint-Pierre ?

M. D. n'appuie pas assez sur l'écrit de l'abbé relatif au Mahométisme. Il eût été bon de montrer le détail de cette critique détournée du Christianisme, de déterminer en quoi elle n'est qu'une diatribe anti-chrétienne masquée, mais de préciser si tout de même elle repose sur une connaissance sérieuse du mahométisme, et si elle s'inspire des ouvrages alors existants sur la religion musulmane. *L'Explication physique d'une apparition* (p. 302) ne rappelle point à M. D. les *Pensées sur les Comètes* de Bayle, dont il prononce à peine le nom dans son livre. — Et quand M. D. arrive à exposer la forte croyance que l'abbé professe en l'immortalité de l'âme, il n'examine pas du tout si l'assertion prêtée par Saint-Pierre à Voltaire (p. 306) que « l'âme du chien de Newton à six mois avait plus de connaissance et de perception distincte que l'âme de Newton au même âge » est, du moins sous cette forme, authentique. — Il rapproche (p. 307), — comme l'avait fait Sainte-Beuve, et comme on l'a fait souvent depuis, — l'abbé de Saint-Pierre des Théophilanthropes, mais seulement en passant. Les travaux récents sur cette secte eussent donné lieu à des rapprochements intéressants. — Il semble à M. D. (p. 310 ; cf. p. 146) que Napoléon avait lu Saint-Pierre : est-ce donc impossible à savoir, et la riche littérature napoléonienne, à commencer par l'ouvrage de M. Chuquet sur *Bonaparte à Brienne* ne permettait-elle pas de répondre plus exactement à cette curiosité ? J'imagine que M. Frédéric Masson ne serait pas embarrassé pour nous renseigner sur ce point. — M. D. rappelle (p. 310), à propos des colères du bon abbé contre ces théologiens perturbateurs perpétuels des États, qu'il voyait, dans la loi du silence imposé, le palladium de la tranquillité publique : il

sait certainement que cette loi, l'abbé ne l'a pas inventée, que le gouvernement français la réédicte à chaque instant, que les gallicans parlementaires en faisaient aussi leur principe directeur ; pourquoi ne pas replacer les idées de l'abbé de Saint-Pierre au milieu des idées contemporaines identiques, analogues ou différentes ? C'est par ces comparaisons, que l'on fait avec la délicatesse nécessaire le portrait des hommes du passé. — Cette influence possible du milieu gallican et gouvernemental, n'y avait-il pas lieu, encore, d'en tenir compte en relevant les assertions de l'abbé sur le pouvoir du Pape, son infailibilité, la dépendance du clergé à son égard (p. 315) ? L'abbé de Saint-Pierre n'était pas janséniste, j'en conviens, mais n'a-t-il pas été en relations avec les jansénistes ou les amis du jansénisme si nombreux alors, si agissants, et qui, sur les problèmes politiques d'alors, ont beaucoup réfléchi, beaucoup écrit ?

Je n'ai touché, dans l'ouvrage de M. Drouet, que la partie qui doit intéresser les lecteurs de cette revue. Je crains que, malgré sa forme aimable, facile et élégante, cette nouvelle biographie critique de l'abbé de Saint-Pierre ne leur paraisse pas définitive. Il semble qu'il reste à faire, au point de vue de l'histoire philosophique et religieuse, une étude sur l'ecclésiastique affranchi qui, héritier par Bourdelot, des « Libertins » du xvii^e siècle commençant, fut un des collaborateurs de Bayle et de Fontenelle, un des maîtres de Voltaire (encore que cet élève ingrat le ridiculise abondamment), un précurseur de Jean-Jacques Rousseau : un de ces hommes à qui une longévité rare et une absence heureuse d'originalité a permis de faire le trait-d'union entre la libre pensée négative du xvii^e siècle à son déclin et le spiritualisme social du xviii^e siècle finissant.

Alfred RÉBELLIAU.

*** — **Ce qu'on a fait de l'Église**, étude d'histoire religieuse.
5^e édition, 1 vol. in-8 de 554 pages. — Paris, Alcan, 1912.

Le secret de leur nom a été bien gardé aux auteurs qui se dissimulent sous ces cinq astérisques. Tout ce que décèlent certaines allusions de la Préface et le contenu même de l'ouvrage, c'est que celui-ci est le fruit d'une collaboration entre un petit nombre d'ecclésiastiques et de laïcs, également versés dans l'histoire de l'Église, également animés d'une affection raisonnée pour leur religion, mais non moins profondément

affligés par les tendances de plus en plus prédominantes dans la Rome papale. Quelque retentissement qu'il ait obtenu en France et à l'étranger, s'il n'y avait là qu'une œuvre de polémique ou même un plaidoyer pour plus de liberté dans l'Église, nous n'aurions pas à nous en occuper ici. Mais il présente une valeur hautement documentaire, non seulement parce qu'il retrace avec une rare érudition le développement graduel de l'autorité papale depuis les origines, mais encore parce qu'il révèle — mieux peut-être qu'aucune publication récente — un état d'âme que ne peut négliger l'histoire des religions contemporaines.

Les auteurs, qui se sont évidemment réparti la besogne d'après leur compétence respective, ont subdivisé l'ouvrage en quatre parties, touchant à tant d'événements et de problèmes, invoquant tant de faits et de documents qu'il serait impossible de les y suivre en détail, sans dépasser les limites d'un compte-rendu, et cela bien qu'on ne puisse leur reprocher ni longueurs ni digressions. C'est un cas où l'on ne peut mieux faire que de citer simplement le titre des chapitres, si on veut faire connaître sommairement la suite des sujets traités et l'esprit dont ils s'inspirent :

PREMIÈRE PARTIE : *La conquête romaine* (huit chapitres) : Le rêve romain. — Le pouvoir temporel. — L'Argent. — La Curie romaine. — Rome et les Évêques. — Le clergé. — Les laïcs. — Hérétiques et Démocrates.

DEUXIÈME PARTIE : *La vie morale et la vie intellectuelle* (onze chapitres) : De la hiérarchie. — Césarisme intellectuel et moral. — La dévotion au Pape. — Des Canons de l'Église. — Roma locuta est. — De la liberté des savants catholiques. — La science orthodoxe. — L'histoire orthodoxe. — L'esprit de mensonge. — La résistance.

TROISIÈME PARTIE : *Instrumenta Regni* (sept chapitres) : Les Congrégations romaines et le Saint-Office. — L'Index et la commission biblique. — Les censures. — Les Ordres Religieux et la Compagnie de Jésus. — La presse cléricale. — La presse du Vatican. — Vigilants et délateurs.

QUATRIÈME PARTIE : *Le modernisme et la séparation* (trois chapitres).

Une lecture attentive laisse la conviction absolue que la sincérité des auteurs n'est pas douteuse, non plus que la haute idée qu'ils se font de l'Église et de sa mission providentielle. Dans l'*Humble Supplique à S. S. le pape Pie X*, imprimée en tête du volume, ils se font un devoir de proclamer, à propos d'eux-mêmes, qu'ils sont « enfants de l'Église dans toute la force et l'étendue de ce terme ». Dans la conclusion, résumant

les déclarations émises, au cours de l'ouvrage, sur l'attitude qu'ils entendent garder, ils affirment catégoriquement : « L'Eglise a une doctrine ; cette doctrine nous l'acceptons. Nous ne reculons pas plus devant l'autorité de certains de ses dogmes que devant l'effrayante profondeur de certains de ses mystères... L'Eglise a une autorité et encore que l'on puisse discuter certains des titres dont elle se réclame, nous croyons que cette autorité est voulue de Dieu et nous l'acceptons tout aussi nettement ». Ajoutons qu'ils admettent l'existence d'une hiérarchie avec le Pape au sommet, acceptant son infaillibilité quand il parle *ex cathedra* et qu'ils reconnaissent à l'Eglise le droit de signaler les œuvres contraires à ses doctrines ainsi que celui d'exclure ceux qui se dérobent à son autorité légitime. Mais, en même temps, ils entendent réserver les droits de la conscience et du jugement individuels : « Le christianisme (p. 314) a placé dans la conscience le centre de la morale... S'il fallait nous prononcer entre celui qui se révolte contre l'autorité en obéissant sincèrement à sa conscience et celui qui obéit à l'autorité contre les convictions de sa conscience, le choix devrait être vite fait : il faudrait se mettre du côté de la conscience, par ce que, en se rangeant sous sa bannière, on se rangerait sous celle de Dieu ». Et ils rappellent à ce propos la fière déclaration du cardinal Newman : « Pape ou Reine, quiconque me demande une obéissance absolue, sort du droit commun ; je ne voue obéissance absolue à personne ». — Non moins énergique est leur réclamation pour l'autonomie de la science : « Si l'histoire et la science soulèvent ou paraissent soulever des objections contre les croyances reçues, ce n'est pas à la science, c'est aux croyances qu'il appartient de se mettre en règle et de répondre aux objections ». Ils prennent soin, d'ailleurs, de distinguer entre l'Eglise, c'est-à-dire : entre « la masse énorme des hommes de bonne volonté, plus spécialement la foule des fidèles qui se réclament de notre Seigneur adoré » et la curie romaine qui « plus italienne que catholique » a usurpé le droit de personnifier cette Eglise et a fini par enchaîner la papauté elle-même, dans les liens d'un « impérialisme ecclésiastique », celui-ci ayant atteint son plein développement au sein de l'ordre religieux « juste au moment où l'autocratie devenait impraticable dans l'ordre civil ». C'est cette usurpation qu'ils dénoncent, quand ils protestent successivement contre l'esclavage auquel les Congrégations romaines prétendent réduire l'épiscopat et le clergé ; contre la limitation de l'action des éléments laïcs au rôle de contribuables et de quêteurs ; contre l'emploi de la délation et de la calomnie pour frapper, sans même avoir entendu

la défense, quiconque devient suspect ou simplement déplaisant aux zéloteurs du personnel dirigeant; contre la réaction qui, depuis l'avènement de Pie X, s'est efforcée d'atteindre, sous prétexte de modernisme, tous ceux qui prétendaient garder dans l'Église quelque indépendance de pensée ou d'action, même dans des domaines étrangers à l'ordre religieux; enfin contre l'intransigeance, qui, malgré la majorité des évêques de France, a rendu impossible de propos délibéré toute tentative de compromis en vue de sauvegarder le patrimoine de l'Église sous la loi de séparation.

Cependant, malgré tout, ils demeureront dans l'Église. « Sans doute la vie y est devenue bien difficile, presque insupportable depuis quelque temps, mais le vrai courage est de lui rester fidèle, en dépit du régime de terreur et de suspicion dans lequel elle est plongée » (p. III). — Cette décision ne rend que plus poignante à nos yeux, une « crise d'âme », dont on ne peut méconnaître l'acuité et la profondeur. On a dit que ce livre est un plaidoyer *pro domo*; que, sous son respect affecté pour l'Église, il prend trop souvent le ton du pamphlet; qu'il constitue en réalité un formidable réquisitoire contre la Papauté moderne; que, par son apologie des droits de la conscience individuelle, il pousse jusqu'au protestantisme ses tendances pauliniennes; enfin qu'il décèle un manque de logique, lorsque ses auteurs, au bout de leurs récriminations et de leurs revendications, prétendent conserver, grâce à l'anonymat, leur situation dans l'Église, allant jusqu'à excuser chez leurs adhérents la prestation du serment anti-moderniste, sous prétexte que dans les circonstances où pareil serment est imposé, il constitue un simple geste, une formalité sans importance.

Il y a du vrai dans ces griefs, si griefs il y a. Néanmoins, quelque opinion qu'on professe sur les tendances et le but des auteurs, on ne peut leur reprocher d'avoir altéré les faits significatifs, ni tronqué les multiples documents qu'ils ont réunis et c'est là surtout ce qui fait la valeur de l'ouvrage pour quiconque veut suivre de près l'évolution historique de l'Église. La publication ne se comprend que s'ils ont espéré concourir à modifier cette évolution dans le sens de leurs vœux et à supprimer les abus dont ils se plaignent. Tel est, en effet, leur dernier mot: « C'est un cri *pro aris et focis* que pousse notre angoisse; on aura beau dire et beau faire: il ne pourra pas ne pas avoir été entendu. Demain ou dans un an ou dans dix ans, la date importe peu, d'autres le rediront et, comme on l'a vu pour des puissances qui semblaient aussi immuables, pour la Russie, pour la Turquie, pour la Chine elle-même, il finira bien

par y avoir quelque chose de changé dans les contingences de l'Église de Dieu... Et si nous ne voyons pas des jours meilleurs, d'autres les verront, nous en avons la ferme espérance ».

En sont-ils bien sûrs ? On peut leur concéder que la Papauté gagnerait à reviser sévèrement ses moyens d'action et de domination ; à simplifier ses rouages ; à relever le prestige de l'épiscopat ; à admettre franchement la suppression de son pouvoir temporel ; surtout à répudier son régime de délation et de terreur. Mais peut-elle, sans compromettre son principe même, renoncer à ce qu'ils intitulent « le rêve romain », c'est-à-dire la prétention de régir souverainement les esprits et les corps, les individus et les nations dans toutes les sphères de l'activité humaine ? Ils reconnaissent eux-mêmes dans l'aboutissement actuel de l'organisation pontificale « le résultat d'une sorte de fatalité constitutionnelle qui veut que toute organisation tende à s'unifier et à tout absorber ». Quand un organisme social se trouve en contradiction avec son milieu, l'intransigeance devient une force, s'il peut tirer de lui-même ses moyens d'existence et il gagne alors en pouvoir de résistance ce qu'il perd en étendue et en plasticité. Devant les progrès de l'incrédulité et de l'hérésie qu'elle ne peut plus réprimer par la coaction extérieure avec l'aide des gouvernements, l'Église tend graduellement à redevenir, comme aux premiers jours de son développement dans le monde païen, une *societas perfecta*, une société autonome, isolée, parfaite, possédant non seulement sa législation, ses tribunaux, son administration, son budget, mais encore les institutions économiques et sociales nécessaires à l'existence de ses fidèles, — vivant dans le siècle en même temps que hors du siècle et contre le siècle. — Dans ces conditions, la vigilance même avec laquelle elle expulse de son sein les éléments qui compromettraient son unité ou qui visent simplement à modifier son orientation, — la « guillotine sèche », comme disent nos auteurs, — trouvent à la fois leur explication et leur raison d'être, toutes réserves faites quant à la valeur morale des moyens employés.

Cependant l'histoire ne se répète jamais complètement. Il y a dans ce retour vers l'attitude de l'Église primitive, deux différences dont il faut tenir compte. L'une, c'est que l'Église à ses débuts était une démocratie presque anarchique, tandis qu'aujourd'hui elle est une monarchie absolue, assise sur une organisation bureaucratique, comme le présent volume l'expose surabondamment. La seconde, c'est que, aux derniers temps du paganisme, l'Église s'alliait ou du moins s'ouvrait largement aux tendances morales et intellectuelles, les plus avancées de l'époque,

tandis que l'Église romaine d'aujourd'hui, comme le montrent également les cinq auteurs, se met de plus en plus en opposition avec le mouvement normal de la science et de la vie contemporaines. Cette tension opposée des deux courants ne peut que s'accroître, au grand dam de la paix publique, de la solidarité sociale, des intérêts du progrès intellectuel non moins que de la véritable religiosité, pour le malheur surtout des âmes généreuses dont le présent ouvrage nous révèle les angoisses avec une grandeur tragique. Mais il n'en est pas moins à prévoir que si l'Église, dominée par la Papauté, venait à faiblir sur un point quelconque de sa résistance, ce serait le commencement d'une oscillation en sens opposé qui pourrait bien emporter toutes les barrières, même celles dont les cinq collaborateurs anonymes désirent ou acceptent le maintien.

GOBLET D'ALVIELLA.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

D^r H. VISSCHER. — Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern. I. Prolegomena, 286 pages 8°. — Bonn, Johs Scheogens, 1911. — Ce sont les prolégomènes à l'étude des primitifs du point de vue religieux et social, pour fournir, comme le déclare l'auteur, une base scientifique aux missions chrétiennes (p. vi). La religion est d'abord étudiée comme un fait social, en s'appuyant sur des auteurs comme Guyau, Durkheim, De Roberty et Bayet. La religion est un facteur principal dans tout procès social; l'homme moderne et la religion ne sont incompatibles qu'en apparence (p. 39). Ce n'est qu'en s'assimilant la religion que la culture moderne pourra vaincre les difficultés qu'elle rencontre (p. 40). La religion appartient à la nature humaine; elle ne se laisse expulser ni de l'individu ni de la collectivité (p. 42-43). La fonction de la religion, c'est d'indiquer à chacun sa place et son objet en mettant l'individu et la société en face de Dieu et en laissant entendre ainsi l'appel puissant vers la justice. Ceci est vrai surtout pour la religion chrétienne, qui détient la vérité absolue, parce qu'elle se fonde sur la révélation spéciale (p. 47). Aucune justice n'est possible sans la foi religieuse (p. 49) et l'auteur ajoute ne pas parler d'une forme spéciale de la religion chrétienne, mais de cette religion en général.

Après avoir parlé des types sociaux et de leur classification, l'auteur aborde la phase religieuse absolue : la caractéristique de la vie intellectuelle et éthique des primitifs, la personnalité chez les primitifs, l'action du sentiment religieux fondamental dans la vie psychique des primitifs, pour enfin consacrer le plus grand chapitre du livre à l'animisme, au spiritisme et au fétichisme.

Contrairement à l'opinion de Lubbock et autres anthropologues ou ethnographes, qu'il existe des peuples manquant de toute trace de religion, l'auteur admet avec Calvin que la religion est universelle et affirme que les résultats obtenus par l'ethnographie n'amènent pas à l'abandon de la thèse de Calvin. L'école sociologique française considère comme religion tout ce qui prend l'aspect d'une obligation; de ce point de vue les cérémonies des primitifs revêtent un caractère religieux et comme tous les peuples ont des cérémonies, tous possèdent aussi une religion (p. 169).

En étudiant l'animisme le professeur hollandais considère tour à tour les différents objets du culte animiste : les corps célestes, l'air, la terre, le feu, l'eau, les rocs et les pierres, les arbres et les plantes, les animaux et l'homme. L'animisme et le spiritisme sont définis comme le culte des objets naturels dans

lesquels on admet l'existence d'une âme ou d'un esprit, tandis que le fétiche est un objet supposé contenir une grande quantité d'une espèce particulière de matière animée, par laquelle le fétiche peut exercer une action bienfaisante, sans pour cela représenter une divinité. Notons en passant que le culte des arbres et des plantes, un sujet si vaste, est traité sommairement en quelques lignes, où nous lisons que le *figus religiosa* est vénéré dans l'Inde et en Afrique, ce qui nous paraît une erreur.

Cette dernière partie du livre, sur l'animisme, le spiritisme et le fétichisme, est bien la plus intéressante et, en la lisant, on oublie volontiers que l'auteur n'a pas voulu avant tout contribuer à la connaissance de la religion des primitifs, mais qu'il a surtout envisagé l'intérêt de la propagation d'une seule religion, le Christianisme, dont il déclare : « Le mystère de l'incarnation du Verbe aura accompli sa destinée terrestre, lorsque la force qui l'anime aura pénétré la conscience de l'humanité tout entière et aura apporté dans toute civilisation la bénédiction éternelle et temporelle qu'elle comporte ».

Nous parlerons plus tard du second volume que nous n'avons pas encore reçu.

B. P. VAN DER VOO.

NATHANIEL SCHMIDT. — **The New Jesus Myth** (*International Journal of Ethics*, Philadelphie, 1911, vol. IV). — Il n'est pas inutile d'annoncer encore cette étude sur les conditions actuelles de l'histoire de la religion chrétienne spécialement en Allemagne. L'auteur considère surtout les idées du professeur Drews de Carlsruhe, qui, il y a deux ans, soulevèrent la tempête qu'on sait et devinrent le point de départ de polémiques nombreuses. Drews affirme que Jésus de Nazareth n'a jamais existé et il explique l'origine et l'évolution du Christianisme, y compris les Évangiles, par le développement religieux général de l'époque, en considérant l'église chrétienne comme une conséquence gnostique et en déclarant que Jésus était une divinité adorée avant notre ère. Drews a eu des prédécesseurs et des disciples. Il cite lui-même Dupuis, Volney et Nork. Il aurait dû citer les théologiens libéraux, par exemple Bruno Bauer et aussi l'école hollandaise. Drews a sans doute subi l'influence de Kalthoff, Peter Jensen et Karl Vollers. Mais ses maîtres les plus directs sont John M. Robertson, le député anglais et l'Américain William Benjamin Smith, professeur de mathématiques avant qu'il devint professeur de philosophie. C'est ce dernier qui dans son livre, *Die Christusmythe* (paru en allemand en 1906), annonce la découverte d'un Jésus, divinité pré-chrétienne. Il cherche des preuves pour cette thèse en quatre endroits : un passage d'Épiphane († 403 après J.-C.), une formule de conjuration dans un papyrus conservé à Paris et datant du IV^e siècle, l'hymne naasène chez Hippolyte († après l'an 235 de notre ère) et enfin la phrase « les choses concernant Jésus » (dans les *Actes*, 18, 24-28). En 1911, le professeur Cheyne, d'Oxford, le directeur de l'*Encyclopaedia Biblica*, a approuvé formellement la théorie de Smith et Drews en déclarant que « l'homme-dieu, dont le culte en certains

milieux juifs était probablement pré-chrétien, était désigné sous un nom ressemblant à celui de Jeshua » (*Hibbert Journal*, 1911, p. 891).

Les preuves de ce culte supposé demandent une vérification. M. Schmidt analyse ces preuves et elles ne lui semblent pas suffisantes. Les efforts pour éliminer l'homme Jésus et prouver l'existence de Jésus, le dieu pré-chrétien, ont un objet ultérieur. Drews surtout paraît entreprendre ces efforts pour écarter les pierres d'achoppement de la voie d'une croyance religieuse pure et d'une véritable intégrité morale. « Le principal obstacle », dit Drews, « d'une religion et d'une attitude monistes, c'est la croyance en la réalité historique d'un sauveur idéal unique et insurpassable, une croyance incompatible avec la raison et avec l'histoire ». « Drews a raison », conclut l'auteur de l'essai que nous annonçons, « lorsqu'il soutient que la conception de l'infailibilité est un obstacle au progrès normal religieux et moral. Mais justement sous ce rapport, les théologiens libéraux — catholiques autant que protestants — ont rendu de grands services. Ils ont écarté les voiles de l'impeccabilité et dévoilé un caractère humain ayant les mêmes passions que nous, sujet aux mêmes expériences du berceau jusqu'à la tombe, et aux mêmes limitations... En même temps, on cherche à dégager les éléments de valeur spirituelle permanents de ce qui est périssable dans le labeur de la vie, même des meilleurs parmi les hommes... Dans cet esprit, les générations futures se demanderont sans doute quelle espèce d'homme était Jésus de Nazareth et quelles leçons utiles on peut déduire de sa vie et de ses paroles. On se posera encore ces questions, lorsqu'on aura cessé de s'inquiéter de la personnalité divine ou humaine de Jésus ainsi que de sa réalité historique ».

B. P. VAN DER VOO.

J. TIXERONT. — **Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne**, t. III : *La fin de l'âge patristique*, in-12 de 583 pages. — Paris, librairie Lecoffre et Gabalda, 1912. — Avant même d'être terminée, l'*Histoire des dogmes* de M. Tixeront est devenue presque classique, au moins dans les milieux catholiques. Nous avons rendu compte du second volume, qui conduisait cette histoire jusqu'à la mort d'Augustin. Le troisième volume, qui vient de paraître, mérite les mêmes éloges : c'est le même souci d'exactitude, le même effort souvent heureux pour dominer un sujet très complexe, et pour concilier les données certaines de la science historique avec les données fondamentales de la tradition. Ce tome III mène l'histoire des dogmes de 430 à 800, d'Augustin à Charlemagne. L'auteur y suit à peu près la même méthode que dans le volume précédent. Il renonce à étudier un à un les auteurs, ce qui l'eût entraîné à des développements infinis et à bien des redites. Il procède généralement par tableaux d'ensemble, qui résument soit les grandes controverses, soit l'état des doctrines durant la période étudiée. C'est d'abord un aperçu général de la théologie grecque, du v^e au vii^e siècle (chap. 1). Puis viennent une série de chapitres sur les principales controverses d'Orient : le

Nestorianisme (chap. II), l'Eutychianisme (chap. III), la résistance monophysite au concile de Chalcédoine (chap. IV), les efforts pour concilier les décisions de Chalcédoine et d'Ephèse (chap. V), le monothélisme (chap. VI). Suit un large tableau de la théologie grecque dans cette période, en dehors de la doctrine christologique (chap. VII). Le chapitre VIII nous ramène en Occident, avec le semi-Pélagianisme, avec Cassien et Prosper, avec Fauste et Fulgence, avec Césaire. Le chapitre IX met sous nos yeux le développement de la théologie latine, depuis la mort d'Augustin jusqu'à Charlemagne. Nous retournons en Orient pour assister à la longue querelle iconoclaste (chap. X). Le volume se termine par deux tableaux, qui précisent l'état de la doctrine à la fin de l'âge antique : la théologie grecque, d'après les compilations de Jean Damascène (chap. XI), la théologie latine au temps de Charlemagne (chap. XII).

Avec ce tome III, au seuil du moyen âge, se termine l'*Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne* : manuel consciencieux, solide et pratique, où l'on pourrait évidemment discuter telle partie du plan, tel détail, telle interprétation involontairement tendancieuse, mais où il faut voir surtout l'immensité de la tâche accomplie, les difficultés vaincues, le service rendu à la science.

Paul MONCEAUX.

PALLADIUS. — **Histoire lausique**, texte grec, introduction et traduction française, par A. Lucot. In-12 de LIX-425 pages. — Paris, Librairie Alphonse Picard et fils, 1912. — La collection de *Textes et documents*, qui se publie sous la direction de MM. Hemmer et Lejay, vient de s'enrichir d'un nouveau volume, qui sans doute ne sera pas l'un des moins lus ni des moins utiles : l'*Histoire lausique* de Palladius.

On sait ce qu'est cet ouvrage : un recueil de souvenirs, de traditions et d'anecdotes sur les premiers anachorètes, recueil composé vers 420 par un moine qui avait voyagé dans tout l'Orient, qui avait longtemps séjourné en Palestine et en Égypte, toujours en quête de renseignements sur les Pères du désert et les cénobites. Quoique toutes les anecdotes n'en soient peut-être pas authentiques, l'ouvrage n'en est pas moins l'un des plus précieux documents que nous possédions sur les origines du monachisme. Il a toujours été lu ; et pourtant, il n'est redevenu lui-même que de nos jours. Dès le début du Moyen Âge, il a été fondu avec l'*Historia monachorum* écrite ou traduite par Rufin. C'est seulement en 1904, que l'*Histoire lausique* a repris sa forme primitive, dans l'édition critique de Dom Butler.

L'édition nouvelle, avec traduction, est conforme au plan adopté pour les autres volumes de la collection. M. Lucot y reproduit le texte de Dom Butler, avec quelques variantes et quelques notes historiques ou critiques. Dans sa traduction, il s'est proposé, dit-il, de « calquer le texte tel qu'il est, sans rien négliger, ni adapter, ni voiler dans les longueurs, le vague, les redites et le réalisme » (p. LIII). Nous louerons donc l'exactitude, tout en regrettant que le

traducteur, suivant la mode du jour, ait cru devoir tout sacrifier, parfois jusqu'à la netteté de la phrase, à ce souci d'exactitude.

Le texte et la traduction sont précédés d'une intéressante *Introduction* sur le monachisme oriental, sur la vie de Palladius et l'*Histoire lausique*, sur les manuscrits, les éditions, le texte critique, sur la valeur du récit, sur le contenu doctrinal ou ascétique, sur l'écrivain. Le volume se termine par un *Index* des mots présentant quelque intérêt historique ou linguistique, et par une table de concordance avec l'édition traditionnelle de Migne comme avec l'édition critique de Butler.

Paul MONCEAUX.

DOM HENRY LECLERCQ. — **Les Martyrs**. XI. *La Révolution* (1791-1794). — Paris, Oudin, 1911, in-12, cxxiv-521 pages. — Ce volume est l'onzième d'un « Recueil de pièces authentiques sur les martyrs depuis les origines du christianisme jusqu'au xx^e siècle ». Il comprend vingt-deux actes de martyrs ou de confesseurs de la foi (prêtres fustigés, bannis ou déportés). L'éditeur annonce que ce n'est que « la moitié des actes rassemblés pour cette période : un second volume lui sera consacré ». Les actes ici publiés sont accompagnés de notes bibliographiques et explicatives suffisantes. Deux longues notes préliminaires les précèdent, traitant de « la constitution civile du clergé », et des « serments, soumissions et déclarations exigés du clergé pendant la Révolution ». Ces deux études auraient pu avantageusement être plus fouillées et indiquer, par exemple, certaines causes qui déchaînèrent une sorte de colère populaire dont furent victimes certains « martyrs ».

Le « martyr » du roi Louis XVI occupe 45 pages. L'auteur déclare qu'il a été déterminé à le ranger parmi les « martyrs », parce que Pie VI l'a considéré comme tel dans une allocution prononcée en consistoire secret, le 17 juin 1793.

Une introduction très étendue, si étendue qu'elle paraît hors-d'œuvre, a la prétention d'esquisser l'histoire du « progrès de l'irréligion en France du xvii^e siècle à la révolution ». L'apport de la découverte du système scientifique de l'univers y est naturellement négligé.

L'auteur ne manque pas d'ailleurs d'un certain libéralisme. Il déclare que « pour s'en tenir au point de vue religieux, la Révocation de l'Edit de Nantes fut une injustice et une maladresse » (p. xxxviii). Il fait aussi d'assez longues citations d'Aubertin, de Babeau, de Sainte-Beuve et même de Renan, auteurs, dit-il, « peu familiers aux lecteurs de ce *Recueil d'Actes des Martyrs* ». Il est vrai que quand leurs expressions lui semblent troublantes, il les remplace par quelques mots, honnêtement placés entre crochets. Les pages ainsi exorcisées restent encore, — et de beaucoup, — les meilleures du livre. Souhaitons qu'elles donnent à ses lecteurs l'idée de recourir aux textes complets et authentiques.

A. HOUTIN.

LUIGI ANTONIO VILLARI. — **Le Chiese cristiane. Considerazioni di un Libero Credente non modernista.** — Lugano, Casa editrice del « Cœnobium », 1912, in-8, 128 pages — Considérations purement subjectives d'un catholique qui a beaucoup lu et qui garde la nostalgie de l'ecclésiasticisme. « L'Église du Christ est incorrompue en tant qu'invisible et spirituelle, maculée en tant que visible et matérielle, toujours protégée par le Christ et impeccable, jusques à sa consommation, dans ses types et dans ses représentants privilégiés, dans ses doctrines fondamentales » (p. 122). « Les églises sont nécessaires... » (p. 123).

A. H.

D^r KARL HOEBER. — **Der Streit um den Zentrumscharakter.** — Cologne, J. P. Bachem, 1912, in-8, 138 pages. — Utile recueil de documents sur les querelles qui, depuis 1906, divisent les catholiques en Allemagne à propos du caractère du Centre et des « directions » de Cologne et de Berlin. Bon supplément à l'histoire du Modernisme du D^r Schnitzer, dont il a été rendu compte ci-dessus, tome LXV, p. 126.

A. H.

Encyclopædia of Religions and Ethics, edited by JAMES HASTINGS, vol. III, *Burial-Confessions*, 1 vol. 4° de xvi-901 pages.; vol. IV, *Confirmation-Drama*. 1 vol. 4° de xvi-907 pages. Edimbourg. T. et T. Clark, 1910-1911. — La publication de la magistrale encyclopédie se continue très régulièrement, à raison d'un volume chaque année. Les tomes III et IV ne le cèdent en rien aux deux premiers : même sens pratique dans l'organisation de cet énorme répertoire de faits ; même bonheur dans le choix des collaborateurs. Dans le t. III, au nombre des mots typiques les plus importants, se trouve *Charmes et Amulets* qui ne comporte pas moins de 158 colonnes de texte dense et a pour auteurs MM. B. Freire-Marecco, W. H. Worrell, R. H. Lowie, R. C. Thompson, J. N. Bateson, J. A. Macculloch, Feng-Shu, E. von Dobschütz, E. Naville, L. Deubner, A. B. S. Kennedy, W. Crooke, L. C. Casartelli, W. L. Hildburgh, M. Gaster, L. Spence, C. de Vaux, R. Wünsch, O. Schrader, L. A. Waddell, G. M. Bolling. L'article *Calendar* est presque aussi considérable, et dans ce même tome se trouvent encore les mots *Children*, *Communion with Deity*, *Chastity*, *Celibacy*, *Charity*, etc. qui ont les proportions de copieux et excellents manuels spéciaux. Cela sans préjudice de mots plus restreints ou confiés à un seul auteur : M. Mac Culloch donne à ce tome un article approfondi sur les Celtes, et M. Kirsopp Lake une étude minutieuse et claire sur la Noël (*Christmas*), notre collaborateur M. A. Cabaton traite avec la compétence que l'on sait des *Chams* et du *Cambodge*, M. Turmel fait un exposé très lucide des différents systèmes de *Concordats*.

Le tome IV réunit une série de vastes enquêtes en coopération : *Cosmogony and Cosmology*, *Crimes and Punishments*, *Death and disposal of the Dead* dont M. P. Hartland a écrit la très importante introduction, *Deification*, *Demons*

and Spirits, Disease and Medicine, Divination, Drama etc. M. G. Foucart, que les lecteurs de notre Revue connaissent bien, a apporté à ces articles collectifs une participation égyptologique très neuve — et M. Goblet d'Alviella a traité du symbolisme de la croix non chrétienne et chrétienne (art. *Cross*) avec une information aussi pénétrante que rigoureusement critique. M. Workman, dans l'article *Crusades*, fait preuve d'une concision et d'une précision qui étaient également malaisées à atteindre en ces matières. Dans ces deux tomes, les articles de théologie, d'exégèse, d'histoire religieuse moderne ou contemporaine, sont à leur juste rang, ni esquivés ni encombrants : notons les articles *Christianity* (A. E. Garvie), *Catechismus* (E. T. Horn, J. H. Maude, A. Speath), *Church of England* (F. W. Head) et surtout le très important travail de M. W. A. Curtis, *Confessions* donné en fin du III^e tome.

P. A.

CHRONIQUE

DÉCOUVERTES

Les fouilles de Tounah (Égypte). — Le capitaine Raymond Weill a envoyé à l'Académie des Inscriptions de bonnes nouvelles de ses fouilles en Égypte à la date du 23 février 1912 : « Particulièrement intéressante au point de vue historique est la rencontre de nombreux vestiges d'un temple d'Amenothès IV, dont la présence nous rappelle qu'en ce lieu de Tounah nous sommes à la limite nord du grand domaine de *Tell El-Amarna* que le « roi hérétique » avait découpé dans le territoire des nomes environnants pour en faire l'apanage du Disque rayonnant, le dieu pour lequel il entendait détrôner le vieil Amon de Thèbes. On sait que l'innovation fut malheureuse. Après la mort du Pharaon révolutionnaire, son nom fut martelé, ses temples solaires détruits, et quant à celui de Tounah, décoré de beaux hiéroglyphes sculptés et peints, ses murs fournirent des matériaux aux tombeaux de la nécropole ramesside. Parmi les objets les plus importants trouvés dans cette nécropole du Nouvel Empire, je mentionnerai particulièrement un grand sarcophage en granit noir de la bonne époque thébaine (vers 1500 av. J.-C.), à couvercle anthropoïde, décoré de figures et d'inscriptions sur toute la surface du couvercle et de la cuve. Il appartenait à une dame *Nashouiou* « supérieure du harem de Thot d'Hermopolis », c'est-à-dire régente de la maison des courtisanes sacrées, épouses du dieu, dont l'administration faisait partie des services du grand sanctuaire. »

Les fouilles de 'Aïn Shems. — M. Duncan Mackenzie, bien connu par ses travaux à Cnosse, a succédé à M. Macalister dans la conduite des recherches que poursuit en Palestine, depuis bientôt un demi-siècle, le Palestine Exploration Fund. Les chantiers de fouilles ont été installés à 'Aïn Shems qui représente l'ancien site de Bethsems (I Sam., VI, 9 et suiv. ; I Rois, IV, 9), au sud de Gézer, non loin de la voie du chemin de fer qui conduit de Jaffa à Jérusalem. Le résultat de la première campagne (1911) est donné dans l'*Annual 1911* du Palestine Expl. Fund, qui vient de paraître. Le fait le plus intéressant est la découverte d'un strate où les édifices construits en brique séchée au soleil ont été détruits par un violent incendie. A quel fait historique de haute époque se rapporte la ruine de la ville ? M. Mackenzie réserve la réponse. Au-dessous de cette ville brûlée un strate assez épais atteste une civilisation que M. Mackenzie classe provisoirement vers le début du deuxième millénaire. — Le déblaiement d'une grotte à l'est du site a mis en évidence de la céramique égéenne et

notamment chypriote d'époque mycénienne. — Au cours du déblaiement on a dégagé un couvent byzantin qui, par le plan comme par la décoration, rappelle le couvent d'Abdeh exploré par les Dominicains de Jérusalem (*Revue Bibl.*; 1904, p. 1-59).

Les tombes des patriarches à Hébron. — On sait que la mosquée d'Hébron qu'on prétend être construite sur la caverne de Macpélah et conserver les tombes des patriarches, est rigoureusement interdite aux non-musulmans. L'interdiction a fléchi quelques fois cependant, notamment lors de la visite d'Édouard VII et de Georges V, alors qu'ils étaient princes de Galles. A cette dernière occasion le colonel Conder releva le plan de la fameuse caverne et en donna une description (*Palestine Expl. Fund, Quarterly Statement*, oct. 1882, p. 197-206). Cette description est heureusement complétée aujourd'hui par six bonnes photographies des tombes des patriarches que vient de donner la *Northern British-Israel Review* (janvier 1911) et que reproduit le *Quart. Stat.*, juillet 1912, du *Palestine Expl. Fund*. On constatera à regret que ce ne sont nullement des tombes plus ou moins anciennes, mais des cénotaphes recouverts de draperies modernes. Les rares objets non modernes qui les accompagnent ne remontent pas au delà des Croisades.

Fouilles à Thasos. — Une découverte accidentelle et les fouilles de Macridy-bey ont mis à jour dans l'île de Thasos un hiéron orné de plusieurs statues de femmes, *ex-voto* consacrés à Artémis Pôlô. « Callimaque, écrit Macridy-bey (*Jahrb. Arch. Inst.*, 1912, p. 11) dans son hymne à Artémis parle de beaucoup d'îles dans lesquelles il y aurait des autels d'Artémis et des bois sacrés... Nous connaissons dans la plupart des Sporades et des Cyclades des sanctuaires d'Artémis aux épithètes différentes. Nous constatons aujourd'hui que Thasos aussi, quoique un peu plus tard, participa à ce culte si répandu. L'épithète nouvelle de Πωλώ correspond à ce caractère de chasteté virginale qui était pour les Grecs le caractère essentiel d'Artémis et qu'ils avaient voulu retrouver jusque dans son nom... Les détails de ce culte thasien d'Artémis nous échappent encore ; nous constatons simplement que le sanctuaire était particulièrement vénéré par les femmes mariées dont Artémis semble être la déesse protectrice ».

M. Ad. Reinach a repris en 1911 l'exploration du téménos d'Artémis Pôlô et en fera bientôt connaître les intéressants résultats. Des sondages ont révélé les vestiges d'un monastère byzantin.

La même année, MM. Charles Picard et Avezou se sont attachés à étudier l'enceinte hellénique et le temple voisin de l'acropole. Des bas-reliefs ornaient les portes de la ville que les jeunes explorateurs ont désignées, d'après les sujets représentés, sous les noms de *Porte de Zeus* et de *Porte d'Héraklès et de Dionysos*. Une autre porte dite *porte oblique* ou du *Silène au canthare* a été découverte. Un des montants était sculpté d'une remarquable figure de Silène tenant

un canthare, œuvre ionienne du ^{vi}^e siècle. Son rôle est celui qu'une inscription attribue à l'Héraclès et au Dionysos représentés sur les bas-reliefs de la porte voisine, il est le gardien de la ville.

R. D.

Un traité de S. Pacien. — Dans son livre contre Félix d'Urgel, Agobard, évêque de Lyon, cite un passage d'un traité « *De similitudine carnis peccati* », qu'il attribue à S. Jérôme. Le R. P. Dom G. Morin vient de retrouver ce traité dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris, et nous promet de le publier bientôt. Déjà, dans la *Revue Benedictine* (1912, p. 1-28), le R. P. M. nous en donne le contenu suivi d'une étude critique, qui lui a permis de l'attribuer avec certitude à S. Pacien de Barcelone. L'auteur s'adresse à une personne influente du pays, qui vient d'être attaquée par l'épidémie qui ravage la province. Il l'exhorte à supporter patiemment cette épreuve que la Providence lui envoie, à l'exemple du Christ qui, sous ce rapport, n'a pas voulu se faire une situation à part. Au point de vue doctrinal, l'auteur professe des sentiments tout à fait orthodoxes : pour ce qui concerne la christologie d'une part, il démontre longuement contre les manichéens la réalité de la chair du Christ et rejette également l'hérésie des ariens; d'autre part, pour ce qui regarde la doctrine anthropologique, il se prononce en passant contre la préexistence des âmes et rattache au péché originel tous les maux qui accablent l'humanité. Pour identifier l'auteur du traité, le R. P. Morin prouve qu'on ne peut pas se baser sur les témoignages externes que nous possédons, ceux-ci étant contradictoires; il faut donc recourir à des arguments internes. Or, la comparaison entre le *De similitudine* et les traités de S. Pacien montre bien que l'auteur du *De similitudine* n'est autre que S. Pacien lui-même. En effet, de part et d'autre on trouve le même style, l'emploi des mêmes mots, les mêmes particularités syntaxiques, parfois aussi les mêmes citations bibliques. (*Rev. d'Hist. ecclésiastique*, avril, p. 397).

P. A.

PUBLICATIONS DIVERSES

Le fameux débat Babel-Bibel, dont nos lecteurs n'ont pas oublié les péripéties, reprendrait-il ? En réalité, la question n'a pas cessé d'être agitée, mais l'intérêt renaît du fait que Friedrich Delitzsch rentre en scène. Le savant professeur d'assyriologie à l'Université de Berlin a tenu en octobre 1911 trois conférences sur l'importance des fouilles assyro-babyloniennes pour le temps présent, devant l'association des professeurs de Spandau. Le pasteur militaire en chef Strauss consacra aussitôt deux séances du soir (*Abendgottesdienst*) à une réfutation en règle. C'est à quoi répond Delitzsch dans une brochure intitulée : *Ernste Fragen. Eine Erwiderung* (Stuttgart et Berlin, Deutsche

Verlags-Anstalt, 1912, 40 pages in-8°). Delitzsch n'a pas de peine à convaincre le pasteur Strauss de quelques méprises et il maintient que le droit babylonien ne le cède pas à la Thora comme valeur morale quand il ne lui est pas supérieur. Il discute l'origine babylonienne du sabbat et deux passages messianiques de la Bible. La conclusion de l'opuscule justifie le titre qui est une allusion aux difficultés du problème pédagogique : il demande que les maîtres soient libérés de l'obligation d'enseigner ce que souvent leur conscience et leur raison contredisent.

— La chronologie du règne de Hammourabi est définitivement établie grâce à une tablette que publie le P. Scheil (*La chronologie rectifiée du règne de Hammourabi*, extr. des *Mémoires de l'Acad. des Inscript.*, t. XXXIX, Paris, Klincksieck. Prix : 1 fr. 50). Année par année, les faits importants du règne y sont mentionnés, ce sont les faits éponymes. « Le plus grand nombre y est d'ordre religieux ou liturgique, une douzaine s'y rapportent à la canalisation et à la fortification ; le reste concerne des faits de guerre. » Parmi ces derniers, il en est un dont l'importance serait considérable, c'est celui qui permettrait d'identifier Hammourabi à Amraphel et donnerait au chapitre XIV de la Genèse l'autorité que la plupart des exégètes lui refusent. Malheureusement, il n'en est rien. On trouve, à la 39^e année, mention de la soumission par Hammourabi de la totalité de ses ennemis habitant le désert ; mais cela vaut-il pour une expédition qui aurait poussé jusqu'en Palestine ? On peut en douter et l'opinion qui voit dans le chap. XIV de la Genèse un simple midrasch garde toute sa valeur.

— M. Baudissin, dont nous avons analysé tout récemment l'important ouvrage sur *Adonis und Esmun*, étudie dans la *Zeitschrift d. d. morgenl. Gesellschaft* (1912, p. 171-188) les traditions que les Harraniens conservaient sur Tammouz. On sait depuis Chwolson que les habitants de Harran, qui ont pris indûment le nom de Sabiens, ont conservé jusqu'en plein Islam leurs anciens cultes païens, résultat d'un syncrétisme complexe. D'une comparaison soigneuse des traditions parvenues jusqu'à nous, M. Baudissin tire des conclusions intéressantes. C'est ainsi que le mythe babylonien-phénicien prend chez les auteurs de basse époque (Pseudo-Méliton, Bar Koni, etc...), et grâce à l'évhémérisme, l'allure d'un conte dont on peut suivre le transfert de Chypre à Harran en passant par Byblos. Par contre, M. B. montre l'importance du texte d'En-Nedim sur Tamoura, dieu des Harraniens, qu'il corrige en Tamouza.

— Dans *Some Palestinian cults in the Graeco-Roman Age* (*Proceedings of the British Academy*, t. V, mars 1912), M. G. F. Hill poursuit ses intéressantes études religieuses d'après les monnaies. Il repousse à bon droit, pour le revers des monnaies de Césarée de Palestine, l'ancienne explication d'Astarté tenant la tête d'Adonis. La représentation lui paraît plutôt dériver du culte de l'em-

pereur dont la déesse — que ce soit le *genius* de l'empereur ou la Fortune de la ville — tient le buste. M. Hill passe en revue les cultes païens qui furent intronisés à Néapolis (Sichem), ceux d'Ascalon et de Gaza. Il revient sur la curieuse monnaie d'Ascalon où le dieu représenté est dénommé $\Phi\text{ΑΝΗΒΑΛΟC}$. Nous n'avions pas cru devoir nous arrêter à l'explication *pené-ba'al*, épithète bien connue de Tanit parce que la divinité représentée ici était un dieu et non une hypostase, mais un grand dieu. Il tient, en effet, la harpé, ce qui le classe comme Bel-Kronos, probablement l'Héracles-Bel que nous fait connaître une inscription grecque. Nous avons tenté d'expliquer Phanébalos par le grec, sans arriver à un résultat bien satisfaisant. M. Hill penche vers l'explication *pené-ba'al* et tient le dieu pour une manifestation de Ba'al comme dieu de la guerre. — Le dieu d'Ascalon que les monnaies nous montrent adapté en Osiris et monté sur trois lions, ne serait-il pas l'Ἀσκληπιὸς λεοντοῦχος adoré dans cette ville ? L'identification paraîtra vraisemblable si l'on admet l'identité d'Eschmoun-Asclépios avec Adonis, puisque ce dernier a été lui-même rapproché d'Osiris.

— Le professeur Jos. Marquart a présenté à l'Académie de Berlin une curieuse étude sur la conversion des Ouigoures d'après le récit de Djouwaini (*Sitzungsber. Berl. Akad.*, 1912, p. 486-502). La religion nouvelle qui fut adoptée par les Ouigoures sous Buqu Khan (seconde moitié du VIII^e siècle de notre ère) serait le bouddhisme. L'auteur ancien le désigne sous le nom de culte des idoles (*but-parasti*) ou de *nom*. Ce terme sogdien n'est autre que le grec νόμος et traduit le *dharma* bouddhique. L'inscription de Qara Balgassun publiée par MM. Radloff et Salemann en est rapprochée. M. Marquart étudie aussi l'influence des idées chiites sur ces populations. Il reconnaît un déplacement des idées totémiques et manichéennes des anciens Ouigoures. L'antique légende, qui donnait le loup comme ancêtre aux K3o-kü (Ouigoures), est modifiée en ce sens que c'est le lion qui tient cette place : 'Ali est le lion de Dieu. De plus, le chef qui était considéré comme l'émanation de Mânî, fait souvent figure d'Alide. Cela n'empêche que les Turcs devaient se montrer les plus fermes soutiens de la doctrine sunnite.

— M. Paul Foucart a lu devant l'Académie des Inscriptions un important mémoire sur *Les drames sacrés d'Eleusis* (*Comptes-rendus* 1912, p. 123-145), pour lequel il a fait appel à la collaboration de son fils, M. George Foucart. Le maître éminent arrive à cette conclusion sur le rituel éleusinien : « Le drame représenté dans l'époptie était plus qu'un spectacle, plus qu'une cérémonie imposante ; il faut y voir un rite puissant, grâce auquel le couple divin, renouvelant son action bienfaisante, accordait à la terre de l'Attique une nouvelle année d'abondance et de prospérité. » A vrai dire, le lecteur qui cherche à démêler la méthode qu'on lui propose, éprouve quelque perplexité. Il voit bien qu'on repousse « les théories de l'ancienne école ethnologique » ; il se convainc

qu'on doit écarter Frazer et ses descriptions fallacieuses. Mais, quand on en vient aux explications positives, il se demande si l'on ne ramasse pas les armes de Frazer après l'avoir mis hors de combat. On affirme que les théories de l'école, sur la magie, sont un leurre, mais l'explication qu'on donne de l'hiérogamie en découle directement, et l'on se sert presque des mêmes termes pour décrire les « choses sacrées et les rites, mêlés de religion et de magie, propres à provoquer l'intervention favorable de la divinité, à exercer même sur ses actes une influence décisive et presque une contrainte. » L'incertitude est encore accrue par le fait que MM. Paul et George Foucart ne sont nullement d'accord sur la direction à suivre. M. George Foucart est un comparatiste résolu¹, M. Paul Foucart est anti-comparatiste, à tel point que, relevant des analogies de culte entre l'Égypte et l'Attique, il ne peut conclure qu'à un emprunt. M. Paul Foucart assure que « le culte est fait pour les dieux, non pour les hommes », et cependant, « les faits exposés et expliqués par M. George Foucart mettent en lumière l'idée que le drame liturgique d'Osiris » est « une représentation commémorative » qui assure « la prospérité de l'Égypte, ce qui explique pourquoi le pays tout entier tressaille de joie. » Mais ce sont là des points de détail et ils n'enlèvent rien à l'intérêt de ce mémoire qui marque une évolution très nette vers des notions inconnues à l'ancienne philologie classique. Ne serait-ce qu'à ce point de vue, l'œuvre de l'« ancienne école ethnologique » n'aura pas été sans fruit.

— M. Franz Cumont a retrouvé et republié un curieux ex-voto (*Un ex-voto au Théos Hypsistos*, ext. des *Bulletins de l'Académie royale de Belgique*, Classe des lettres, mai 1912), provenant de l'ancienne Thyatire de Lydie. C'est un aigle posant sur une plinthe où l'on lit, en grec, la dédicace suivante : « Moschianos, fils de Bassilléos, a consacré cet ex-voto au Théos Hypsistos ». On sait comment M. Cumont définit ce dernier : « C'est le nom sous lequel les colonies judéo-grecques de la *Diaspora* et les païens qui avaient plus ou moins adopté leurs croyances, désignèrent le dieu d'Israël » On peut rappeler à ce propos la représentation de l'aigle sur certaines synagogues de Galilée.

— On admet généralement, bien que l'hypothèse ne repose sur aucun fondement, que Monaco doit son nom à l'Héraclès phénicien qualifié d'Héraclès *Monoikos*, soit parce qu'il y aurait demeuré seul, soit, d'après l'abbé Bargès, parce que *Monoikos* était une déformation de *menouakh*, épithète phénicienne

1) Voir son *Histoire des Religions et méthode comparative* (Picard, 1912). Qu'on nous permette de rectifier ce qui est dit dans cet ouvrage, p. LXVIII-LXIX, de « l'apparition, encore bien timide, des non-civilisés dans la *Revue* spécialement réservée à l'*Histoire des Religions* ». Cette *Revue* a fait place depuis sa fondation à l'étude des cultes des non-civilisés, et les vigoureuses discussions que Léon Marillier y a conduites sont encore présentes à toutes les mémoires. Elle s'est efforcée depuis d'en continuer la tradition, et il suffit de se référer aux tables semestrielles pour s'assurer qu'elle n'y a pas manqué.

de Melqart — qu'à la vérité on ne rencontre nulle part. Dans une communication à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1912, p. 98-100), M. Salomon Reinach écarte ces rapprochements et apporte une solution toponymique beaucoup plus vraisemblable : « Ces deux étymologies, remarque-t-il, sont inadmissibles. D'abord, *Monoikos* n'existe pas comme épithète divine, en dehors du seul exemple de l'*Héraclès Monoikos* de Monaco ; l'hésitation de l'auteur grec suivi par Servius prouve assez que le sens attribué à *Monoikos* n'était autorisé par aucun usage. Quant à l'hypothèse phénicienne, elle est d'autant plus à rejeter que l'étymologie populaire, s'exerçant sur un mot comme *Menouakh*, n'aurait jamais créé un mot insolite comme *Monoikos*.

« Les villes antiques portent et gardent généralement le nom des tribus dont elles sont le centre... Or, nous connaissons, au nord de Marseille, une tribu ligure des *Albioeci*, dont les guerriers sont représentés sur l'arc d'Orange. Dans ces noms, *-oeci* ou *-oecos* est la désinence correspondant lettre pour lettre au grec *-oikos* ; nous avons donc tout lieu de supposer que la tribu ligure dont Monaco était le centre s'appelait du nom de *Mon-oeci*, au singulier *Mon-oecos*.

« Les Grecs, transcrivant *Monoecos* dans leur langue, obtinrent le mot *monoi-kos*, qui signifie « celui qui habite seul » ; ils essayèrent de l'expliquer comme épithète du dieu local, celui de la tribu, qui était un Hercule ligure, et non phénicien. Les modernes ont eu le tort de prendre au sérieux un de leurs essais d'explication ».

— M. Jérôme Carcopino a étudié le rôle d'Ostie dans l'*Énéide* (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1912, p. 104-105) : « Dans l'*Énéide*, Lavinium n'a rien à voir avec l'histoire d'Énée ; c'est la ville des *Laurentes* et de Latinus. La ville que fonda Énée, c'est Troja, aux bouches du Tibre, sur l'emplacement de la future Ostie. Les prédictions et les miracles que la tradition courante rapporte à Lavinium se réfèrent dans l'*Énéide* à cette Troja ostienne et s'expliquent, notamment l'apparition et le sacrifice de la laie pleine au livre VIII, non pas, comme on l'admet généralement en fonction du culte lavinien des Pénates, mais en fonction du culte ostien de Volkanus, dieu du Tibre, et de Maia, la parèdre de ce Volkanus primitif. Si Virgile a conféré au site d'Ostie le prestige dont la tradition environne Lavinium, c'est pour plusieurs raisons : d'abord, le poète pouvait mettre ainsi les projets de création d'un port à Ostie, que méditait Auguste, sous la tutelle de ces grands souvenirs légendaires. Ensuite, grâce à cette Troja, élevée près du *flavus... Thybris*, équivalents latins du Xanthos et du Thymbris son affluent de Phrygie, non seulement il effaçait toute contradiction entre son poème et la prophétie d'Homère sur Énée qui « règne sur Troie », mais il semblait faire sortir l'*Énéide* de l'*Iliade* en vertu d'une espèce de préfiguration mystique. »

— L'Académie des Inscriptions a entendu une seconde communication sur l'Énéide, due à M. Pichon et concernant l'épisode d'Amata (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1912, p. 119) : « Après avoir relevé dans le récit de Virgile quelques anomalies et obscurités, le savant latiniste essaie de les expliquer en recherchant les traditions religieuses auxquelles le poète a fait des emprunts. Il pense que Virgile a voulu représenter dans la fuite extatique d'Amata, le rite des fêtes de Liber, le Bacchus latin ; que, d'autre part, Amata est le prototype des Vestales ; mais qu'il a dû y avoir à l'origine une association entre le culte de Liber et celui de Vesta ».

— M. Ph. S. van Ronkel (*Une amulette arabo-malaise*, dans *Journal asiatique*, 1912, I, p. 299-309) apporte une intéressante contribution au folklore de Java et de Sumatra et au mysticisme musulman, en Extrême-Orient. Les musulmans de l'Archipel indien font un grand usage de rouleaux magiques contenant des invocations, des incantations ou des charmes. L'auteur pense que « ce mysticisme, se servant de phrases arabes, est d'origine hindoustanie, principalement du sud de l'Hindoustan, et se trouve admirablement adapté aux anciennes croyances animistes des tribus indonésiennes ». Beaucoup de ces formules, de ces signes cabalistiques sont d'usage courant dans la magie arabe. On remarquera que la légende des Sept-Dormants d'Éphèse, ou tout au moins les noms des Sept-Dormants et de leur chien fidèle, a pénétré à Java grâce à ces talismans.

— La 13^e livraison de l'*Encyclopédie de l'Islâm* (Bornu-Caghataikhan) fournit des renseignements sur l'islamisme assez altéré du Bornu (G. Yver), sur les diverses confessions de Bosnie-Herzégovine (J. Krcsmarik) et notamment l'organisation de l'Islam, appelée à servir de modèle en d'autres régions. Citons encore *Budan* (Baba), saint musulman (Houtsma), *Budd* désignant une pagode ou le Bouddha (Carra de Vaux), *Buduh*, mot magique (Macdonald), *Buhlul al-madjnoun* ou le fou et ses légendes (Macdonald), *al-Bukhari*, le fameux auteur du recueil des traditions islamiques (Brockelmann), *al-Buni* (de Bône) une autorité chez les Arabes pour les sciences occultes (Carra de Vaux), *Burak*, l'animal fabuleux que chevaucha le prophète, article qui n'indique pas l'origine persane de la légende (Carra de Vaux).

R. D.

— Le très érudit historien des paroisses angevines, M. l'abbé F. Uzureau, rassemble en un fascicule publié par l'*Anjou historique* (Schmit et Siraudeau, Angers) tous les témoignages contemporains qui parlent du *Miracle eucharistique des Ulmes* (Maine-et-Loire). La paroisse des Ulmes de Saint-Florent faisait partie de l'archiprêtré, du gouvernement, de la sénéchaussée et de l'élection de Saumur. Aujourd'hui cette petite commune dépend du canton de Doué-la-Fontaine et de l'arrondissement de Saumur. C'est le 2 juin 1668 que,

d'après les relations recueillies par M. Uzureau, le curé et les fidèles rassemblés dans l'église des Ulmes, crurent voir, au moment où le prêtre prononçait les mots *Verbum caro panem*, la figure de Jésus-Christ apparaître dans l'hostie. Une fête anniversaire fut aussitôt instituée. Des pèlerinages eurent lieu jusqu'au moment de la Révolution et reprirent en 1856 sous la direction des Pères du Saint-Sacrement. L'hostie miraculeuse avait été emportée au Puy-Notre-Dame, en 1794, par M. Lamoureux, curé assermenté des Ulmes. Les textes que donne M. Uzureau se répètent beaucoup; il faut peut-être porter une attention toute spéciale sur les n^{os} VII et IX qui font allusion à un synchronisme intéressant : le miracle eut lieu aux Ulmes tandis que les Huguenots tenaient un synode à deux lieues de là, à Saumur, et l'auteur d'une brochure contemporaine (n^o IX) use et n'est peut-être pas le seul à user de cet argument contre les détracteurs de la présence réelle (cf. n^o XV). Notons que l'évêque d'Angers qui fait publier le miracle est Henri Arnauld frère d'Arnauld d'Andilly et du grand Arnauld, et l'un des quatre évêques patrons de Port Royal.

— M. Henri Lemaître a publié dans le *Moyen âge* (mars-avril 1912) une intéressante étude sur la « statue miraculeuse de la Sainte-Chapelle ». Cette statue qui figurait au portail de la chapelle basse portait le nom de Notre-Dame de l'Étoile. Disparue au moment de la réfection des sculptures de la Sainte-Chapelle, elle serait aujourd'hui, selon une tradition que rien n'appuie sérieusement, conservée dans la chapelle assomptionniste de la rue François I^{er}. Mais c'est de sa légende plus ancienne que s'occupe M. Lemaître : une tradition verbale, transcrite au xvii^e siècle par Marin Morel, voulait que Duns Scot, s'apprêtant à aller défendre la thèse de l'Immaculée Conception dans une assemblée de théologiens réunis à Paris en 1304, se fût prosterné devant cette statue en lui demandant de l'inspirer dans la difficile controverse. La Vierge se serait alors inclinée en signe d'assentiment et d'encouragement, et ainsi s'expliquerait l'inclinaison marquée de la tête de la statue. Aucun document contemporain ne vient à l'appui de cette tradition. Il est vrai, remarque M. Lemaître, que Duns Scot, lu, commenté, glosé à l'infini, n'a laissé dans l'histoire que des traces insignifiantes. Née dans le voisinage de la Sainte-Chapelle, probablement suggérée par quelque fresque ou tableau, où le docteur était représenté au pied de l'image et lui parlant, la légende fait d'abord un stage en pays étranger, surtout en Espagne où elle devient un épisode de la dispute sur l'Immaculée Conception. D'Espagne, elle rentre en France où, le premier, Foderé, en 1619, en donne une version que les différents biographes de Duns Scot ne font plus que paraphraser.

— La *Revue d'Histoire ecclésiastique*, de Louvain, a publié dans son n^o d'avril dernier une importante notice consacrée à l'un des plus éminents bollandistes, le P. Albert Poncelet, mort en janvier dernier, à Montpellier, au cours d'un voyage d'études. Le P. Poncelet, que Ch. de Smedt avait appelé auprès de lui

en 1886 fut l'un de ses meilleurs auxiliaires pour la réalisation des idées de progrès conçues par le senior que pleure le savant institut. « Nous ne savons dans lequel de ces trois domaines, *Acta Sanctorum*, *Analecta Bollandiana*, inventaire de sources biographiques, nous devons admirer le plus l'activité prodigieuse du P. Poncelet... » Le tome III de novembre ne renferme pas moins de quinze notices et commentaires dus à sa plume. De cette vaste contribution, le plus brillant peut-être est constitué par le commentaire sur la vie de saint Willibrord, apôtre des Frisons. « C'est incontestablement le chef-d'œuvre du P. Poncelet, au point de vue de l'ampleur des recherches, de la sûreté de la critique et de l'étendue de l'érudition : l'on aura une idée du soin avec lequel le regretté savant préparait ses éditions de textes en constatant que la publication de la *Vita Willibrordi* est faite d'après trente-neuf manuscrits ». Le P. De Smedt avait confié au P. Poncelet la tâche énorme de développer l'ébauche conçue par lui de la *Bibliotheca hagiographica latina*. Le P. Poncelet la compléta, la refondit : elle vit le jour en 1898-1901 et aussitôt le savant bollandiste commença à parfaire ce travail déjà excellent. Le 27 novembre dernier il terminait la préface d'une nouvelle édition du supplément (Bruxelles 1911) — et jusqu'à sa mort il ne cessa de tenir à jour, dans les *Analecta*, le répertoire fondamental.

La notice à laquelle nous faisons ici des emprunts cite à juste titre comme le plus bel éloge décerné à la vie scientifique du P. Poncelet les lignes qu'écrivit dans le *Neues Archiv* (v. XXX, 1905) le grand hagiographe allemand Bruno Krusch à propos d'un article du P. Poncelet sur les *Saints de Micy* : « Ce travail représente un tournant dans la méthode de critique des Bollandistes et a dès lors droit à notre plus vif intérêt... La distance entre cette méthode vraiment libérale (*wahrhaft freisinnigen Forschung*) et la critique très crédule de la génération précédente des Bollandistes est tellement colossale, que cet article peut faire croire au commencement d'une époque nouvelle... », éloge d'autant plus précieux que le P. Poncelet et l'auteur des « Vies de saints mérovingiens » s'étaient trouvés parfois en désaccord scientifique et que le bollandiste avait eu souvent le dernier mot.

— La *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* a changé son format et son aspect typographique, mais n'a rien ou presque rien modifié de son plan pratique ni de sa bonne et solide rédaction. Les articles sur les procédés d'évangélisation n'y empiètent pas sur la place des articles d'information ethnographique, et ces derniers peuvent, on le sait, rendre de sérieux services à nos études. Les derniers événements qui ont mis à l'ordre du jour la question des races en Chine et ému profondément l'âme religieuse du vaste empire sont l'objet de précis commentaires de la part du Dr P. Rohrbach (fasc. 3 et 4 du tome XXVII). On lira aussi avec profit un court article de M. Wilhelm-Tsingtau sur les jours de fête dans le monde chinois actuel.

III^e CONGRÈS ARCHÉOLOGIQUE A ROME. — Le Comité exécutif du III^e Congrès archéologique international qui se tiendra à Rome du 9 au 16 octobre nous informe que le plan de ses travaux comporte une section, la neuvième, consacrée à la mythologie et à l'histoire des religions. D'ores et déjà les sujets suivants sont proposés comme pouvant fournir matière à d'importants débats :

I^o Les monuments religieux héthéens et leurs rapports possibles avec la civilisation du bassin de la Méditerranée.

II^o Les rapports entre la mythologie égéo-mycénienne et la mythologie hellénique.

III^o Les croyances de caractère astral et cosmique dans les monuments de l'âge impérial.

Le président de cette section est le prof. Ignazio Guidi, de l'Université de Rome; les deux secrétaires sont M. Luigi Salvatorelli et notre collaborateur M. Raffaele Pettazzoni.

P. A.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BUDIN ET C^{ie}, RUE GARNIER, 4.

LE JEÛNE FUNÉRAIRE DANS L'ILIADÉ

Le dix-neuvième chant de l'*Iliade*, qui raconte comment Achille déposa sa colère et se réconcilia avec Agamemnon, est rempli de discours prolixes, dont l'intérêt semble médiocre. Un long passage de ce chant a particulièrement choqué les critiques, qui sont gens de goût : « Après la réconciliation¹, le temps se passe à discuter si l'on prendra le repas, oui ou non, avant de combattre. Sur ce sujet, un débat très long a lieu. Ulysse fait tout un discours plein de sentences générales ; finalement on décide qu'il faut manger pour mieux combattre. Achille seul refuse de prendre aucune nourriture. En vain on s'efforce de le faire changer d'avis ; il faut qu'Athéné elle-même intervienne pour le nourrir d'ambrosie à son insu². »

Quiconque sait comment se traite la question homérique, devinera sans peine la conclusion de ces remarques : tout le passage en question est une addition postérieure faite par quelque aède bavard et maladroit. Et en fait, il est possible qu'il y ait eu addition³, et il est certain que le poète auquel nous devons le débat sur le déjeuner de l'armée a développé ce thème avec complaisance. Mais je ne puis croire que l'ampleur donnée à ce débat soit due à sa seule maladresse. Hentze a tenté une explication⁴ : Si le poète nous

1) En fait la réconciliation n'est point encore effective, car les rites n'en ont pas été accomplis ; dans son premier discours, Ulysse demande qu'elle soit célébrée solennellement. Ce point est d'importance, mais il n'y a pas lieu de s'y attarder ici.

2) M. Croiset, *Litt. grecque*, I, p. 152.

3) L'accord, sur ce point, est unanime. M. Bréal, *Pour mieux connaître Homère*, p. 14, déclare « évidemment moderne » le discours d'Ulysse « quand il explique longuement qu'il ne faut pas mener à la bataille des troupes à jeun ».

4) Ameis-Hentze, *Anhang z. Ilias*, VII (1883), p. 16-17.

montre Achille refusant toute nourriture et sourd aux exhortations de ses amis, s'il a amplifié à l'excès ces exhortations, c'est pour nous mieux faire connaître que le héros est possédé tout entier par le regret de son ami mort et par le furieux désir de le venger. A mon gré, cette explication n'est point satisfaisante parce qu'elle revient en dernière analyse à tout attribuer encore à la gaucherie du poète. Comme tout le monde — je le montrerai plus loin —, je suis frappé de cette gaucherie; mais elle n'est qu'une conséquence et non point une cause; il faut chercher ailleurs la raison pour laquelle notre poète « postérieur »; — ce qui ne veut point dire nécessairement imbécile — a introduit dans l'œuvre première une discussion où il s'attarde.

*
* *

Il convient tout d'abord de donner de larges citations¹.

Achille presse Agamemnon de donner sans retard le signal du combat: mais le sage Ulysse intervient:

« Attends, Achillé! les soldats sont à jeun; ne les force point à attaquer maintenant les Troyens, car le combat sera long... Laisse-les d'abord manger et boire auprès des vaisseaux: voilà ce qui donne de la force et de l'endurance. Car il est impossible à un soldat de lutter pendant toute une journée jusqu'au coucher du soleil sans avoir mangé; même s'il a toujours le cœur au combat, peu à peu ses membres s'alourdissent, il est pris par la faim et la soif et ses jambes ne le portent plus. Au contraire, un soldat bien repu peut résister pendant tout le jour² ».

Achille ne se rend point à ce raisonnement si sage:

« Quoi! ils sont là, navrés de coups, ceux qu'a abattus Hec-

1) Ma traduction ne prétend point à une exactitude impossible, mais je ne crois point avoir trahi la pensée du poète.

2) Vs. 155-168. Comme je l'ai dit ci-dessus, la suite du discours a trait aux rites de la réconciliation; de même le discours d'Agamemnon qui suit (vs. 185-197).

lor durant que Zeus le favorisa ; et vous voulez qu'on mange ! Ah ! si l'on m'écoutait, nos soldats engageraient le combat comme ils sont, à jeun ; puis au coucher du soleil, ils auraient double ration ; car alors nous nous serions vengés. Pour moi, jusque là je ne puis rien prendre, ni une bouchée de pain ni une gorgée de vin, car mon compagnon est mort... je n'ai faim et soif que de carnage et de sang¹. »

Nouveau discours d'Ulysse qui se prévaut de sa raison :

« Dans la mêlée, les soldats en ont vite leur saoul... *Ce n'est point par leur ventre vide que les Achéens doivent honorer leurs morts.* Tous les jours nous perdons une foule d'hommes ; où prendrions-nous le temps de nous refaire ? Non ! nos morts, il les faut ensevelir sans nous abandonner à une douleur excessive et sans les pleurer plus d'un jour. Puis ceux qui ont réchappé doivent se remettre à manger et à boire pour frapper plus vigoureusement sur l'ennemi². »

Ulysse l'emporte : l'armée peut préparer son repas (v. 275). Toutefois, Achille ne se rend point. Après la cérémonie de la réconciliation se place une nouvelle scène très brièvement racontée. Les chefs achéens se rassemblent autour d'Achille et le supplient de prendre quelque nourriture ; mais il les écarte : jusqu'au coucher du soleil, il bravera la faim et la soif³.

*
* *

Alors même que l'on est en garde contre les rapprochements hasardeux, on est frappé par l'analogie qu'offre cette dernière scène avec un passage de l'Ancien Testament. David pleure la mort d'Abner tué par Joab ; il l'ensevelit à Hébron et fait une complainte sur son tombeau :

« Puis tout le peuple vint apporter du pain à David pendant qu'il était encore jour ; mais il jura et dit : Que Dieu me traite

1) Vs. 203-214.

2) Vs. 221 et suiv.

3) Vs. 303 et suiv.

avec toute sa sévérité si je prends une bouchée de pain ou quoi que ce soit avant le coucher du soleil¹ ».

Cette ressemblance n'est point fortuite. Ce n'est point par un caprice de leur douleur que David ni qu'Achille refusent de se nourrir. La coutume du « jeûne funéraire » est répandue chez bien des peuples²; elle se présente parfois comme une stricte obligation : après un décès, les parents du mort doivent s'abstenir durant un temps de toute nourriture ; et cette interdiction alimentaire appartient au système de prohibitions dont est fait le deuil. Dans les diverses sociétés où on l'a signalée, la coutume n'est pas au même point de développement ; aussi peut-on constater bien des variations dans la durée et la rigueur de l'abstinence³. Sans les étudier en détail, on peut admettre sans doute qu'il y a insensiblement passage d'une prohibition à une pratique ascétique de tradition.

Par le témoignage d'un auteur, nous savons que cette pratique du jeûne funéraire n'était point étrangère à l'antiquité grecque. A la fin du traité *sur le deuil*, Lucien nous décrit le repas qui clôt la cérémonie des obsèques⁴ :

« Toute la famille est là ; elle console les parents du mort et leur conseille de prendre quelque nourriture. Agréable conseil, par Zeus ! car *depuis trois jours ces malheureux souffrent de la faim*⁵... ; on leur murmure ce vers d'Homère :

1) II Sam., III, 35. David et Achille fixent le même terme à leur jeûne : le coucher du soleil ; je ne fais point état de cette analogie, bien que dans la pratique du jeûne funéraire, il arrive fréquemment que la fin du jour marque la fin de l'abstinence ; mais, comme il semble, pour Achille la fin du jour signifie la fin du combat.

2) De nombreux exemples ont été réunis par Westermarck, *The origin and development of the moral ideas*, II, p. 298 et suiv. ; pour l'antiquité juive, cf. Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, p. 144 et suiv.

3) Parfois l'interdiction ne porte que sur certains aliments ; cf. Westermarck, p. 300 et suiv. ; mais il n'y a pas lieu, je crois, de voir là un adoucissement à une ancienne pratique de l'abstinence totale.

4) *De luctu*, 24.

5) Rohde, *Psyche*², II, p. 337, a déjà signalé qu'il s'agissait d'un jeûne rituel des parents.

« La belle Niobé elle-même prit soin de se nourrir » ;
et cet autre :

« Ce n'est point par leur ventre vide que les Achéens doivent honorer leurs morts. »

Le second vers est précisément emprunté au deuxième discours d'Ulysse que nous avons cité. Le premier est prononcé par Achille lui-même ; quand Priam vient dans sa tente pour racheter le corps d'Hector, il l'invite à sa table¹ :

« Maintenant songeons au repas ; la belle Niobé elle-même prit soin de se nourrir et pourtant elle avait perdu ses douze enfants. »

Il raconte tout au long d'histoire de Niobé et de ses malheurs et conclut encore :

« Pourtant elle prit soin de se nourrir après avoir beaucoup pleuré..., nous aussi, prenons ce soin. »

Achille donne à Priam le conseil que lui-même n'a point accueilli. Au point de vue psychologique, ce revirement n'a rien d'in vraisemblable. Achille a déjà oublié le premier excès de sa douleur durant lequel il s'était tout naturellement soumis à un jeûne qui lui apparaissait comme une impossibilité physique de se nourrir. On a remarqué que parmi les raisons qui déterminent le jeûne funéraire, à côté des croyances superstitieuses, il faut faire place, chez les primitifs, à la violence de l'émotion qui les arrache à leur naturelle glotonnerie². Aux époques de civilisation plus avancée, dans les manifestations du deuil, se mêlent singulièrement la douleur sincère et l'usage traditionnel. Pour Achille, la raison consciente de son abstinence, c'est « la peine cruelle qui l'a frappé³ ». Mais quand cette peine s'est amortie, rien n'empêche qu'il exhorte les autres à supporter leur perte d'une âme patiente et à satisfaire aux exigences naturelles de l'appétit.

1) *Il.*, XXIV, 601 et suiv.

2) Westermarck, p. 308.

3) *Il.*, XIX, 307. Achille s'astreint rigoureusement à toutes les pratiques du deuil, ; plus tard il refuse de se baigner ; cf. XXIII, 43 et suiv.

En fait, il y a plus. Il est notable que chez Homère les thèmes et les formules où se condense l'expérience morale collective ne sont nullement appropriés au caractère de celui qui les prononce ; mais l'emploi en est déterminé par les circonstances. Or l'exhortation à prendre de la nourriture, nous apparaît comme un thème banal qui se rattache étroitement à la pratique du jeûne funéraire. S'il en faut croire Lucien, on le développait dans tous les banquets funèbres. Et l'on ne s'en étonnera point si l'on voit qu'il s'est greffé sur des usages très anciens et très répandus : « Sur la Côte d'Or les proches parents ont coutume d'accomplir un long et pénible jeûne et parfois *on ne peut que difficilement les décider à reprendre de la nourriture*¹ ». Dans l'antiquité juive, « c'était une coutume établie qu'au soir des funérailles les amis de la famille vinssent presser les personnes en deuil de se nourrir et, à ce qu'il semble, leur apportassent même des aliments². » Nous avons vu que le peuple d'Israël apporte à David le pain qu'il refuse ; un passage obscur de Jérémie implique une pratique analogue³. Ce n'est point ici le lieu d'en rechercher la raison première : nous pouvons nous contenter de l'explication suivante : « Le but que l'on prêtait à cet usage au temps où a été écrit le passage de Jérémie était sans doute de « consoler » les survivants ou, comme s'exprime M. Duhm dans son récent commentaire, de dissuader le fils de suivre ses parents dans la mort en lui présentant nourriture et breuvage pour le ramener à cette vie à laquelle (en apparence), il veut se soustraire en se privant de nourriture⁴. » On pourrait multiplier les exemples analogues ; ils impliquent tous d'une part un refus, en quelque sorte prévu et rituel, des parents de rompre l'abstinence ; d'autre part, l'intervention des proches, des amis,

1) Cruichksank, *Eighteen years on the Gold Coast*, II, 218 (cité par Westermarck, p. 299).

2) Lods, p. 150.

3) *Jer.*, XVI, 7.

4) Lods, *loc. laud.* (citant Duhm, *Kurzer Hand-Comm. z. A. T., Jeremia*, p. 139).

parfois d'une autorité spirituelle¹ pour les décider à se nourrir².

On conçoit aisément que cette intervention, contre-partie du jeûne funéraire, a pu devenir le point de part de la réflexion critique. A mesure que le sens et la vigueur de la coutume s'oblitéraient, le thème presque rituel de l'exhortation à manger devait fournir le cadre où s'inséraient tout naturellement des développements d'un caractère rationaliste. Homère n'a point inventé sans doute la morale de l'apologue de Niobé ; et le vers-sentence qu'on répétait au temps de Lucien :

Γαστέρι δ' οὕτως ἔστι νέχων πενθῆσαι Ἀχαιοῦς

semble un dicton de sagesse courante ; le poète l'a inséré dans un développement qui est son œuvre, mais qui répondait aux tendances intimes de son auditoire.

Il est reconnu depuis longtemps que l'épopée homérique ne s'est point formée dans une société « primitive ». On y a relevé des traces nombreuses de scepticisme et, si j'ose dire, de libre pensée. Rohde a bien montré que, vis-à-vis des morts, les contemporains d'Homère semblent singulièrement affranchis de craintes superstitieuses³. On leur rend les honneurs qui leur sont dûs, mais on limite au plus juste le temps des larmes. Et ce n'est point seulement par nécessité, parce qu'il faut combattre, mais l'excès du deuil semble chose fâcheuse. Les dieux s'étonnent et s'indignent de l'inextinguible douleur d'Achille.

« Il arrive souvent qu'un homme perde un être cher, un frère ou un fils ; il pleure et se lamente ; puis il se calme, car la résignation est le propre de l'homme⁴. »

1) Cf. *Rev. Hist. Rel.*, XVI (1887), p. 92-94 : intervention de l'évêque auprès de la veuve en Mingrélie.

2) Dans la période du deuil, les parents participent à l'état du mort et sont séparés de la communion des vivants : cf. R. Hertz, *Ann. Sociol.*, X, p. 63 et suiv., il faut en une certaine manière un effort pour les ramener au train ordinaire de l'existence.

3) Rohde, *Psyche*², premier chap. en partie, p. 39-40.

4) *Il.*, XXIV, 46 et suiv.

Voici un autre trait qui mérite d'être signalé. Au septième chant de l'Iliade, Grecs et Troyens ensevelissent leurs morts; les Troyens, en relevant les cadavres, sont près de s'abandonner à la douleur.

« Mais Priam leur défendit de pleurer, et eux, *en silence*, ils déposèrent les morts sur les bûchers, avec une douleur muette¹. »

Cette défense ne prend toute sa valeur que si on la rapproche de ces lois funéraires par lesquelles les anciens législateurs s'efforcèrent de restreindre les manifestations excessives du deuil². Dans les lois de Solon, dans les lois des Douze Tables, dans la loi de Ioulis, dans le règlement des Labyades revient cette prescription : « On portera le mort au tombeau en silence ». Comme la plus grande partie de ces lois est consacrée à régler la dépense permise pour la toilette du mort et les obsèques, on les appelle d'ordinaire des lois somptuaires ; et l'on ajoute que ce sont aussi des règlements de police. Combien ces termes sont insuffisants et pauvres pour caractériser ces lois, véritables lois d'affranchissement ! Ce sont les réactions d'un état ou d'une communauté organisée contre les manifestations troubles, désordonnées, excessives que provoquent la mort et les obsèques. Dans la plupart des sociétés primitives, le soin des morts prend une place démesurée; par le fait de la contagion funèbre, un cadavre pèse sur toute une tribu ; le lourd système des interdictions qui constituent le deuil, met au ban de la communauté des vivants pour un temps très long un très grand nombre

1) VII, 427-8.

2) Sur ces lois, cf. Rohde, I, p. 221 ; Prott et Ziehen, *Leges sacrae*, II, 1, n° 74; n° 93 (règlement des Labyades et loi de Ioulis); les exemples analogues ont été réunis p. 261. De Ridder, *De l'idée de la mort en Grèce à l'époque classique*, p. 48 a essayé de montrer que dans ces lois on se préoccupait moins encore des vivants que des morts : « Déterminer quelles offrandes ou quels rites assureront à l'inhumé toute la part de bonheur à laquelle il peut encore prétendre, dans la mesure compatible avec la sécurité comme avec l'ordre de l'Etat, tel a été visiblement le premier soin du législateur. » Je ne puis accepter ce point de vue.

d'individus ; on détruit au profit du mort les objets qui étaient sa propriété et souvent la famille est réduite à la ruine¹. On peut dire, en vérité, que le mort mange le vif. Il s'en faut que les adoucissements apportés peu à peu aux rigueurs de ces usages soient tous dûs à l'esprit rationaliste ; mais à une certaine époque les effets de cet esprit sont indéniables ; il se traduit à la fois par une critique plus ou moins expresse de la coutume traditionnelle et par l'effort de la législation pour limiter l'étendue et les conséquences du deuil et la part du mort.

*
*
*

Peut-être est-il possible maintenant de comprendre que le débat sur le repas de l'armée n'est point aussi vide d'intérêt qu'il apparaît tout d'abord. « Chez Homère, dit Rohde², il n'y a aucune trace de polémique non plus que d'affirmation dogmatique. Il ne donne point la conception de Dieu, du monde et de la destinée comme sa propriété, et l'on peut croire que son public y retrouvait sa propre manière de voir. Sans doute le poète ne s'est point approprié toutes les croyances du peuple ; mais tout ce qu'il exprime doit avoir appartenu à la croyance populaire. » D'autre part, dans le premier discours d'Ulysse, M. Stickney a pensé retrouver « une préoccupation... de la réflexion morale et personnelle³ ». A dire vrai, cette distinction entre le poète et son époque nous importe peu. Admettons avec Rohde, que « tout ce que le poète exprime doit avoir appartenu à la croyance populaire » ; ne cherchons même point à déterminer si cette « croyance populaire » n'était point en fait la croyance d'une noblesse riche et éclairée. Il n'en restera pas moins que dans cette

1) Cf. Lévy-Brühl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 378 et suiv.

2) *Psyche*², p. 37.

3) Stickney, *Les sentences dans la poésie grecque*, p. 28. Il semble d'ailleurs à M. Stickney que cette réflexion s'applique à un bien mince objet.

croyance, il y avait du doute, de la négation, du scepticisme. Le poète s'assimile aussi bien les opinions critiques que les affirmations positives : et par là, il peut être amené à faire une certaine polémique où son auditoire retrouvait la trace de ses propres préoccupations.

Si l'on a méconnu le sens et la valeur du débat du chant XIX, ce n'est point seulement parce qu'on était mal informé de la coutume qu'il implique ; la faute en est aussi au poète lui-même qui n'a ni posé clairement la question ni mené méthodiquement la discussion. La seule impatience d'Achille semble provoquer le premier discours d'Ulysse où la vertu de la nourriture est déjà opposée aux conséquences du jeûne. Dans le discours d'Achille, la donnée se précise : il lui paraît intolérable que l'on songe à prendre de la nourriture quand des morts sont là sans sépulture ni vengeance. L'armée entière devrait jeûner ; tous les Grecs ont à déplorer la perte d'un parent ou d'un ami et d'ailleurs, un grand chef est mort. Ici il convient de citer encore un passage de l'Ancien Testament : lorsqu'ils apprirent le désastre où le roi trouva la mort :

« David et ses compagnons jeûnèrent jusqu'au soir sur Saül et sur Jonathan son fils, et sur le peuple d'Iahveh¹. »

Dans le deuxième discours d'Ulysse, l'idée générale n'apparaît guère que dans la formule Γαστέρι κ.τ.λ., laquelle est développée par des considérations particulières et appropriées aux circonstances. Comme l'a montré M. Stickney, le poète est incapable de soutenir d'une manière abstraite et générale une thèse et une antithèse². Le plus souvent, la réflexion morale s'exprime en une sentence ; lorsqu'il y a développement, les rapports du général au particulier restent vagues et l'on passe sans cesse de l'un à l'autre. Mais la maladresse de l'argumentation ne doit point nous masquer l'étendue réelle de la question. A une pratique traditionnelle dont

1) II Sam., I, 12.

2) Stickney, *l. l.*, p. 29 et p. 36.

Achille en sa douleur est le champion momentané, Ulysse oppose des arguments tirés de l'expérience et de la raison.

Certes, ce rationalisme d'Ulysse semble mesquin. Il faut manger pour mieux combattre, dit-il. Point n'est besoin d'être le sage Ulysse pour découvrir semblable vérité. Il convient peut-être de n'en point juger avec une désinvolture trop légère. Toute vérité de raison qui s'impose, devient bientôt plate et triviale. A une certaine époque, il fallut sans doute un effort de raison pour réagir contre la croyance mystique à l'efficacité du jeûne, de ce jeûne qui n'était point seulement imposé par le soin des morts, mais par lequel encore on se préparait au combat, à la chasse, à tant d'actes de la vie sociale¹. Un héros de l'antiquité juive, dans une circonstance analogue, use d'arguments semblables à ceux d'Ulysse ; il ne me semble point inutile de conclure par cette dernière citation².

Les Israélites poursuivent les Philistins en déroute.

« Or, Saül avait fait faire au peuple ce serment, disant : Maudit soit celui qui mangera avant le soir jusqu'à ce que je me sois vengé de tous mes ennemis. C'est pourquoi tout le peuple s'abstint de manger. »

Mais Jonathan ignorant la défense, mange du miel qu'il trouve dans un bois.

« Quelqu'un du peuple lui dit : Votre père a engagé tout le peuple par serment en disant : Maudit soit celui qui mangera d'aujourd'hui. Et ils étaient tous extrêmement fatigués.

1) Lévy-Brühl, p. 266 et suiv.; p. 276 et suiv.; p. 281. E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum* (Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten, VI), p. 46, note 3, annonce une étude sur le jeûne religieux.

2) I Sam., XIV, 23 et suiv. Il ne faut point forcer l'analogie de ce passage et du passage homérique : il semble que Saül défende surtout à son peuple de toucher au butin fait sur l'ennemi : « Saül déclare *tabou* toute la contrée, c'est-à-dire tout ce qui pousse ou vit dans la contrée...; Jonathan viole le *tabou*. » Cf. Schwally, *Semitische Kriegsaltertümer*, I, p. 42-43. Même si ce commentaire est exact, il reste que pour justifier sa violation du *tabou*, Jonathan allègue des arguments rationnels analogues à ceux d'Ulysse.

« Jonathan répondit : Mon père a tout troublé ; vous voyez que mes yeux se sont éclaircis parce que j'ai goûté un peu de ce miel.

« Combien donc le peuple serait-il plus fortifié s'il eût mangé ce qu'il a rencontré dans le pillage des ennemis ? La défaite des Philistins n'en aurait-elle pas été plus grande ? »

P. ROUSSEL.

CÉRÉMONIES ET CROYANCES ABYSSINES

Dans la société abyssine, l'individu est enserré par les subdivisions d'une administration souvent autoritaire ; il est tenu aussi, sous le contrôle de l'opinion publique, à l'observance de certaines prescriptions religieuses. Malgré tout il garde une remarquable autonomie : il n'est lié ni à une terre, ni à un clan ; il est libre de ne jamais entrer dans la domesticité d'un seigneur ; les liens de la famille, très souples, ne lui imposent qu'un minimum d'obligations. C'est une constitution beaucoup plus proche de l'organisation individualiste de l'Europe moderne que d'une société à base de divisions en tribus du peuple ou en fiefs de la terre.

Les documents partiels ne manquent pas sur ces institutions abyssines ; je ne crois pas utile actuellement de publier le peu que je pourrais y ajouter : c'est un tableau d'ensemble qui serait intéressant ; or, aucune enquête jusqu'à présent, sans en excepter la mienne, n'a été poussée assez loin pour permettre de le dresser.

Mais, en Abyssinie comme ailleurs, les coutumes coexistent aux institutions, les croyances et superstitions usuelles à la religion : ces coutumes et ces croyances mériteraient sans doute aussi une étude complète ; pourtant elles constituent moins que les institutions juridiques ou la religion établie un ensemble organique, précisément parce qu'elles sont le plus souvent les témoins d'institutions ou de religions entrées en régression ou avortées.

Les documents isolés prennent donc ici toute leur importance.

Ils abondent dans les livres des voyageurs, à tel point qu'il me paraît inutile de donner ici un extrait, qui devrait être volumineux, des bibliographies sur l'Abyssinie (voir FUMAGALLI, *Bibliographia Etiopica*, 1893 et l'*Orientalische Bibliographie* de SCHERMANN).

A ce que l'on sait déjà, j'ajoute ici quelques documents recueillis pendant un séjour d'un peu plus d'un an (en 1910-1911) en Abyssinie ; les uns apportent, pour autant que je sache, de l'inédit ; les autres précisent ou complètent des faits qui n'étaient pas inconnus ; aucun ne répond à une enquête méthodique : je me suis généralement contenté de recueillir ce que la vie de tous les jours m'apportait à observer ; je

n'ai choisi pour le publier que ce qui m'était connu avec assez de précision, et se laissait d'autre part grouper sans trop de contrainte sous la rubrique « cérémonie » ou la rubrique « croyance » ; on ne trouvera donc ici rien de complet ni de systématique.

Les diverses provinces de l'Abyssinie *chrétienne* et de langue *amharique* ou *tigrîña* diffèrent peu par leurs coutumes : les faits décrits ci-dessous peuvent donc être étiquetés « abyssins » ; néanmoins il est bon de spécifier qu'ils ont été recueillis, sauf indication contraire, dans le Choa, la province la plus méridionale du domaine amharique.

Comme il ne s'agit pas d'une étude systématique, je me suis abstenu de toute appréciation et de toute comparaison : je me croirai pleinement satisfait si les documents que je donne peuvent être de quelque utilité, comme matériaux, aux ethnographes qui dresseront un tableau des coutumes africaines.

NOTA. — Dans la transcription des mots amhariques, *u* est à prononcer comme *ou* français, *ə* comme *e* muet, *y* comme dans « yeux », *w* comme en anglais, *š* comme *ch*, *č* comme *tch*, *s* toujours sourd ; les lettres pointées et *q* sont les correspondants abyssins des emphatiques sémitiques, *ḅ* est un *b* spirant (*v* bilabial).

MARIAGE ET NOCE.

Le mariage abyssin est tout à fait indépendant de la cérémonie nuptiale, qui peut toujours manquer et n'a aucune valeur rituelle ni juridique : elle est simplement habituelle quand c'est une vierge qui se marie.

Le mot ደራ *dāra* veut dire « marier » (son fils ou sa fille) », et aussi « présider à la noce » ; « épouser » se dit አገባ *āgabbā*, m. à m. « faire entrer » ; le mot ጋብቻ *gāhəččā*, de même que le mot ግብ *gəbbi*, désigne l'ensemble du mariage et de la noce ou simplement le contrat.

D'après mes informateurs, on appelle የህግ ግብ *ya-həgg mist* « épouse de *həgg* » la femme épousée vierge, en donnant au mot *həgg* son sens dérivé de « virginité », que le mariage ait été religieux ou non ; d'après GUIDI, *Vocabolario Amarico-italiano* (cité dans la suite GUIDI) au contraire, ce nom serait réservé à la femme, vierge ou non, qui est épousée religieusement, d'après le sens propre de *həgg* « loi religieuse ».

On distingue trois espèces de mariage (la femme peut être vierge ou avoir été déjà mariée antérieurement).

1. *Mariage religieux*. — Ce mariage est très rare, parce qu'il est en

principe indissoluble. Il est dit በቀርባን *ba-qwərbān* « par la communion » ; en effet l'acte essentiel en est la communion prise en commun.

Ce mariage comporte la communauté des biens.

2. *Mariage par contrat.* — C'est le mariage le plus habituel ; la femme mariée de cette manière s'appelle የፈጠም ሚስት *ya-fatam mist* « l'épouse du contrat » ou ባለ ፡ አኩል « maîtresse de la moitié » (voir ci-dessous les stipulations du contrat).

L'acte essentiel est ici la double prestation de serment solennel qui accompagne tout contrat en Abyssinie et se passe devant témoins.

Le mari prête serment pour lui-même, le père de la femme pour sa fille, si elle se marie pour la première fois ; c'est la femme elle-même qui prête serment si elle a déjà été mariée.

Voici la formule employée par le père : ልጄን ፡ አገሊት ፡ ለአገሌ ፡ ሰጠሁ ፤ ምኒልክ ፡ ይመት *ləḡēn əgalit la-əgalye sattahu, mənīlək yimut.* « J'ai donné ma fille une telle à un tel, que Ménélik meure (sous-entendu si je m'en dédis) ». Le serment par la mort du chef de l'État est en effet le serment juridiquement consacré. On ajoute ensuite : ቃል ፡ ለምድር ፡ ለሰማይ *qāl la-mədər la-samāy* « parole pour la terre et le ciel » ou ቃል ፡ ይሁን *qāl yihun* « que (cette) parole soit ! » Le mari prête ensuite serment, en remplaçant la première phrase par አገሊት ፡ ተቀበልኩ ፤ ሚስቴ ፡ ናት *əgalit taqabbalku, mistye nāt* « j'ai reçu une telle, elle est ma femme ».

Le régime habituel de ce mariage est le suivant : chacun des deux conjoints apporte sa part de biens : ils en vivent en communauté. Lors de la séparation par le divorce ou par la mort les biens sont de nouveau partagés par moitié ; en cas de divorce chacun emporte sa moitié ; en cas de mort, 1° s'il y a des enfants, le conjoint survivant jouit de la moitié du conjoint mort par une sorte d'usufruit ; 2° s'il n'y a pas d'enfants, la moitié du mort fait retour suivant la coutume locale soit à sa famille soit à l'État.

Si les apports sont très inégaux, ce qui dépasse la moitié des biens peut être réservé en faveur du conjoint qui l'a apporté, et lui revient en cas de divorce ; cette espèce de douaire s'appelle ግል *gal*.

Si les conjoints sont très pauvres, ils se marient sans apports ; par la suite les acquêts sont propriétés de l'acquéreur ; c'est ce qu'on appelle se marier በሀብቴ ፡ በሀብትሽ *ba-habtye ba-habtəš* « par mon bien, par ton bien ».

3. *Mariage par contrat de louage.* — La femme est engagée pour un salaire fixe, comme un domestique. On peut l'appeler ገረድ *garad* « servante »; on la désigne aussi par le mot ቅጥር *qəṭər* qui désigne au propre le « contrat de louage ». Toutefois elle porte usuellement le nom de ሚስት *mist* « épouse », comme les femmes mariées autrement, et n'est pas forcément déconsidérée par ce genre de mariage.

Les Abyssins n'ont qu'une femme officiellement reconnue.

Le divorce est extrêmement fréquent, et facile, sauf pour le mariage religieux.

La femme louée contre salaire peut être congédiée, ou demander à partir, dans les mêmes conditions qu'un domestique.

En cas de mariage par contrat à la moitié des biens, le divorce peut avoir lieu par consentement mutuel ou sur la volonté du mari seul. La formule du serment de répudiation est la suivante; le mari dit ምኒልክ ፡ ይመት ፤ አገሉትን ፡ ሚስቴ ፡ ፈታሁ *mənīlək yǝmut, əgālitan mistye fattāhu* « par la mort de [Ménélik, j'ai délié une telle ma femme », et la femme reprend la même formule en y substituant « un tel mon mari ».

Si c'est la femme seule qui désire le divorce, l'homme peut commencer par le refuser en disant አልፈታም ፡ አስርቴን *alfatām asərtiyen* « je ne délierai pas, ce qui est la (ou ma) liaison ». La femme est alors forcée de rester dix jours avec lui; pendant ce temps, des amis tentent une réconciliation; si la réconciliation échoue, le mari ne peut pas retenir la femme au-delà des dix jours.

En cas de mariage religieux, le conjoint qui veut le divorce dit አቡን ፡ ይፍቱኝ *abūn yiftuñ* « que le Patriarche me délie » ! Il s'engage alors un procès en divorce devant le patriarche d'Abyssinie. S'il refuse le divorce, les conjoints doivent demeurer unis; autrement ils seraient passibles d'excommunication.

Voici maintenant la description complète du mariage contractuel d'une vierge, avec toute la cérémonie de la noce; cette description minutieuse m'a été donnée par un seul informateur; je la tiens pour exacte en soi, au moins pour les gens de la classe moyenne. Il est probable que certains détails varient suivant les milieux ou les familles;

en particulier les chansons des filles d'honneur ne doivent pas être fixes. Je n'ai pas assisté moi-même à un mariage.

En général les jeunes gens sont d'accord au préalable pour s'épouser ; en Abyssinie rien n'empêche les rencontres entre jeunes gens et jeunes filles d'un même étage social.

Le jeune homme doit alors faire sa demande aux parents de la jeune fille par un intermédiaire ; il choisit à cet effet un homme de poids, considéré comme respectable ; cet entremetteur de mariage est appelé አማጭ *ammāṣ*. La demande est très rarement repoussée ; des parents qui refusent leur fille trouvent ensuite difficilement à la marier.

Quand on s'est mis d'accord, on fait la double prestation de serment, መፈጣጠም *maffaṭaṭam* ; la réunion pour cet acte a lieu indifféremment dans la maison de la fiancée ou dans quelque autre endroit ; la fiancée n'y paraît pas.

A partir de ce moment la fiancée, qui était coiffée jusque-là à la manière des jeunes filles, avec une couronne de cheveux longs, tout le milieu de la tête étant rasé, commence à laisser pousser un second cercle de cheveux à l'intérieur du premier.

Quand le contrat a eu lieu, le fiancé donne de l'argent aux parents de la fiancée pour acheter le trousseau et des bijoux (corbeille) ; on dit alors du fiancé : ጥሉሽ ፡ ይጥላል *ṭaloš yṭalāl*, m. à m. « il jette le jet » ; d'après un de mes informateurs cette expression serait récente dans ce sens au Choa, venue du Tigré (?) ; auparavant *ṭaloš* ne se serait dit que d'une avance faite par un homme à la femme qu'il engage comme *garad*. Les parents de la fiancée font de leur côté des présents au fiancé ; la mère lui donne de beaux vêtements, le père lui fait un cadeau en rapport avec sa fortune : fusil, esclave, cheval tout harnaché.

A ce moment on fait une fête, en grande compagnie des amis des deux familles ; « banqueter, faire des réjouissances » se dit ደገሰ *daggasa*.

Ce sont là les « fiançailles » ማጭ *māṣā*.

La noce a lieu, à ce qu'on m'a dit, quelques jours après.

L'acte essentiel en est l' « enlèvement » መውሰድ *mawsad* de la mariée.

Au jour fixé, le marié vient vers midi à la maison de la mariée, suivi d'une nombreuse compagnie ; quatre ou cinq de ses camarades prennent le même vêtement que lui de manière qu'on ne puisse pas les distinguer ; on fait de la musique, avec des flûtes et des tambours.

De son côté la mariée, retirée dans une case à part ou dans une tente dressée près de la maison de ses parents, a revêtu le costume des noces, comportant un voile, et cinq ou six de ses compagnes s'habillent exactement comme elle.

Dès que les femmes voient de loin paraître le cortège du marié, elles l'insultent en chantant :

ቤዙሮ (c. à d. **በየት ፡ ዙሮ**) : **መጣ** *bēz-zuro* (prononcé aussi *bēzurro*)

የትግሬ ፡ አንበጣ *ya-tagre anbaṭṭā* matṭā

« Par quel détour (par où tournant) est-elle venue,
La sauterelle du Tigré? »

Ou encore :

ቤዙሮ ፡ መጣ ፡ ቤዙሮ *bēz-zuro matṭā, bēz-zuro*

የገደል ፡ ዝንጀሮ *ya-gadāl zəngäro*

« Par quel détour est-il venu, par quel détour,
Le singe du précipice? »

Puis, quand le marié approche de la maison, les femmes font mine de l'empêcher d'entrer et chantent **አናስገበዎ ፡ በሩን** *annāsgabbām barrun* « nous ne laisserons pas franchir la porte ».

Quand le marié est entré, il se retire dans une chambre séparée avec les garçons d'honneur **ሚዜ** *mizye* : ce sont quelques-uns de ses compagnons habillés comme lui, des porteurs d'ombrelles, etc.

Les femmes de la noce vont vers la mariée en chantant diverses chansons :

ጪቅላሽ ፡ አብቧል ፡ ዛሬ : *čaqlāš abbəbwāl zāre* (bis)

አቴ ፡ ሙሽራ : *ətye mušərrye*

ጪቅላሽ ፡ አብቧል ፡ ዛሬ : *čaqlāš abbəbwāl zāre*

Le sens général est : « Ton jour est arrivé », mais le sens précis est obscur : *čaqlā* signifie « enfant au sein » et ne donne pas un sens satisfaisant ici ; il y a probablement confusion avec **ጪጉላ** *čāgwəḷā* « case nuptiale, bâtie spécialement pour la noce », et il faudrait traduire :

« Ta case nuptiale a fleuri aujourd'hui (bis),

Ma sœur la mariée

Ta case nuptiale a fleuri aujourd'hui ».

ሙሽራ *mušərrā* veut dire à la fois « marié » et « mariée ».

On chante ensuite :

ላባትኸ ፡ ደስ ፡ ይበለው *lābbātəš das yīhalaw*

ለናትኸ ፡ ደስ ፡ ይበላት *lannātəš das yīhalāt*

እቴ ፡ ሙኸሬ *ətye musərrye*

ጩቅላኸ ፡ አብቧል ፡ ዛሬ ፡ *ḥaqlāš abbəbwāl zāre*

« Que ton père s'en réjouisse,
Que ta mère s'en réjouisse,
Ma sœur la mariée,
Ta case nuptiale a fleuri aujourd'hui ».

Dans les maisons séparées des hommes et des femmes les chants et les danses se poursuivent pendant trois jours environ. Pendant cet intervalle le père et la mère de la mariée viennent faire une visite à la compagnie du marié.

Enfin on se dispose à l'enlèvement, qui a lieu dans l'après-midi, vers deux heures.

Une fille d'honneur vient à la maison des hommes chercher un des amis du marié, qui ne soit pas un des garçons d'honneur habillés comme lui. A eux deux ils doivent choisir la mariée parmi les quelques femmes voilées et habillées du même costume.

En général, il ne se produit pas d'erreur; s'il y en a une, la vraie mariée reste à la maison, on enlève la fausse; puis, quand on s'est aperçu de la substitution, on revient chercher la vraie.

Toutes les filles d'honneur sortent avec la mariée, et montent comme elle à mulet; la mariée et les enfants présents pleurent; le père et la mère donnent leur bénédiction à leur fille.

A ce moment, on chante au marié un petit couplet, qui contient un sens obscène sur lequel mon informateur se refusait à insister, de sorte que je ne puis pas expliquer exactement l'intention des mots prononcés, vu l'ambiguïté du dernier mot :

ሉጋው ፡ ኸቦ *lwogāw šəbo*

ይበላሃል ፡ ጀቦ *yībalāhāl ḡəbo.*

« Grande lance garnie d'un fil de métal,

Elle te mangera, la lance » ou « il te mangera, l'anneau de pied », peut-être même « elle te mangera, la hyène ».

Le mari suit le cortège de la mariée et des filles d'honneur.

Les parents de la mariée restent chez eux ; ils s'occupent à proclamer les cadeaux de noce : en effet, les amis du marié lui ont fait des cadeaux dès le début de la noce, les amis de la mariée ont remis les leurs à la mère de la mariée, dons en nature ou en argent : on les inscrit, et on les proclame après le départ de la mariée : les donateurs sont sûrs de recevoir un cadeau en retour s'ils se marient, mais pas forcément de la même valeur.

Quand le cortège nuptial est entré dans la maison du marié, les hommes et les femmes se séparent à nouveau. Les réjouissances recommencent et peuvent durer de huit jours à un mois.

Au soir du troisième jour, la mariée et ses filles d'honneur entrent dans la chambre ou case nuptiale ; puis les filles d'honneur se retirent ; le marié s'esquive de sa compagnie et pénètre dans la case nuptiale.

Un garçon d'honneur et une fille d'honneur restent présents pendant la défloration.

Si le mari a trouvé sa femme vierge, il sort de la case et tire un coup de revolver, auquel répond une fusillade de réjouissance.

La femme sort de la case en sautant par-dessus le sang d'un poulet qu'on égorge à ce moment ; puis on lui fait boire du bouillon de poulet qu'on a préparé à l'avance.

Du sang du poulet égorgé on marque un mouchoir de soie que le mari s'attache un moment au front ; les garçons d'honneur se font avec le sang de poulet des onctions au front ; puis le principal d'entre eux attache à son cou le caleçon du marié, et ils s'en vont à la maison des parents de la mariée, en emportant le caleçon et le mouchoir de soie et en tirant des coups de fusil.

Si la femme n'est pas vierge, le mari peut la garder ; mais il ne se tire pas de coups de fusil et le mari envoie à ses beaux-parents un *amolye* (barre de sel servant de monnaie) percé d'un trou.

Le mari peut aussi renvoyer la femme séance tenante. Ses parents la pendent alors par les pieds au plafond et lui font des fumigations de berberi (poivre rouge) et de cosso (vermifuge). On m'a prétendu qu'on pouvait la laisser un ou deux jours dans cette situation.

Dix jours après la défloration a lieu le « retour » **ṣāḥ** *məllās* : le mari, la femme, les garçons et les filles d'honneur vont faire une visite aux parents de la femme.

Cette visite s'accompagne de chansons :

ጋሜ ፡ በረኸኝ (pour **በረኸኝ**) *gāmmye barahān(e)*

ጋሜ ፡ በረኸ ፡ *gāmmye baraha*

አረ ፡ ጋሜ ፡ ጋሜ *ara gāmmyé gāmmye*

ጋሜ ፡ ሁለ(ት) ፡ ዙሪ *gāmmye hula(t) zurri*

« Couronne de cheveux du désert,
Couronne de cheveux (du) désert,
O couronne, couronne,
Couronne à double cercle. »

(Sur les cheveux de la mariée, voir ci-dessus, p. 187.)

A côté de cette description de mariage abyssin, je peux donner une description du mariage tel qu'il se pratiquait jusqu'en ces dernières années chez les Gouragué chrétiens ; les Gouragué sont une population de langue éthiopienne non amharique, qui habitent un petit territoire à une centaine de kilomètres au Sud-Ouest d'Addis-Ababa ; ils sont divisés en tribus nombreuses, chrétiennes, musulmanes et païennes ; les Abyssins, établis en maîtres dans le pays, ont en mil neuf-cent-neuf interdit le mode de mariage décrit ci-dessous, et il est en pratique presque aboli.

Voici ce que je sais sur les conditions du mariage : le mari ne donne pas de dot, la femme doit apporter une belle toge, un panier, une table à pain en vannerie, deux appuie-tête en bois, un rideau, quatre nattes, deux tapis en peau.

Le divorce à la volonté des deux conjoints n'existe pas, mais le mari peut répudier sa femme en prononçant la formule : « Sois bénie, sois lâchée ; qui voudra l'épouse ».

Si un homme se marie avec une femme qui n'a pas été officiellement répudiée, il est passible d'une amende de cinquante thalers (valeur nominale 2 fr. 50).

Un homme peut prendre plusieurs femmes, qu'il loge séparément.

Voici maintenant la manière de procéder au mariage et à la noce.

Le père du jeune homme et deux amis respectables vont faire la demande en mariage ; chaque père déclare donner son enfant en mariage à l'enfant de l'autre et on prend à témoin les deux amis qui accompagnent le père du marié. On apporte ensuite de la bière qu'on

bénit et qu'on boit ; puis on mange. On prend jour pour la noce ; le père du jeune homme s'engage à recevoir la jeune femme ce jour-là, puis s'en retourne à sa maison, où commencent de suite les réjouissances.

Les noces sont présidées par un délégué du marié et une déléguée de la mariée. Les réjouissances commencent dans la maison du marié. La mariée convoque sa fille d'honneur principale qui convoque les autres ; rassemblées, elles banquetent de compagnie ; ensuite elles font sortir la mariée de sa maison en l'emportant sur leurs bras. Quand elle est dehors, elles la revêtent d'une pèlerine en peau de panthère ; puis toutes ensemble, en chantant, vont à la maison du marié.

Là elles entrent dans une case qui n'est pas la maison principale ; les compagnons du mari les reçoivent, entrent avec elles et continuent les réjouissances, chants, danses et banquets ; le mari ne vient se mêler à eux qu'à la nuit noire et se cache parmi ses compagnons : ceci dure depuis l'heure du dîner jusqu'au premier chant du coq.

A ce moment, les gens du marié réclament la fille à ses compagnes, l'emportent dans une petite case nuptiale, et se retirent ; il reste un garçon d'honneur du mari pour surveiller ; seuls peuvent entrer en outre les porteurs de manger.

Après trois jours seulement, le père du marié autorise son fils à consommer le mariage. Le marié commence par égorger un mouton ou un bœuf ; il vient toucher avec le sang le front et la poitrine de la mariée, puis retourne manger avec ses amis l'animal égorgé. Au soir il entre et déflore sa femme ; s'il la trouve vierge, il montre à ses amis les taches de sang sur ses vêtements, et ses amis lui font des cadeaux en argent suivant leurs ressources (il n'y a pas d'autres cadeaux de noces) ; si la fille ne se trouve pas vierge, le mari suspend au plafond son appuie-tête en bois.

Les jeunes mariés restent de six mois à un an dans la petite case nuptiale, sans que la femme puisse retourner voir ses parents.

ENTERREMENT ET CONDOLÉANCES

L'enterrement se fait au plus tard le lendemain de la mort ; l'habitude actuelle du Choa est de le faire le jour même.

Le corps est lavé, enveloppé dans plus ou moins de suaires et de vêtements ; les riches seuls sont mis en cercueil. Le corps est porté au cimetière en cortège, avec grand accompagnement de gémissements. En général, la fosse est simplement creusée dans la terre et le corps recou-

vert avec les déblais ; quelquefois on maçonne un plafond au-dessus du corps ; pour les gens riches on construit une manière de caveau.

Voici la formule pour annoncer à quelqu'un la mort d'un de ses parents ; on dit d'abord ታጠቅ *tāṭaq* « ceins-toi » ; puis quand l'autre a demandé : « Pourquoi, qu'y a-t-il ? », on ajoute አገሌ ፡ ጥተ *əgalye m^wōta* « un tel est mort » አርምህን ፡ አውጣ *ərməhən awṭā*, m. à m. « fais sortir ta chose défendue », c. à d. « répands tes larmes ».

Les gémissements bruyants commencent dès l'annonce de la mort ; la famille s'installe dans une maison séparée ou une tente dressée à côté de la maison et reçoit les condoléances : c'est le መርዶ *mardo* ou መርዶት *mardōt*.

L'homme qui arrive pour faire ses condoléances dit ይብላኝ ፡ ለጥት *yibläñ la-mōt* ; cette formule semble vouloir dire « qu'il me mange pour la mort », c. à d. simplement « que la mort me prenne » ; mais peut-être faut-il l'interpréter comme s'il y avait ይብላኝ ፡ ለሙት *yibläñ la-mut* « qu'il me mange pour le mort » c. à d. « puissé-je mourir à la place du mort ».

Le parent du mort répond አኔም ፡ አልጥት *ənyem almōt* « (hélas!) je ne meurs pas » ou አኔም ፡ አልወሰደኝ *ənyem alwassadañ* « (hélas!) moi il ne m'a pas enlevé ».

Quand le condoléeur s'en va, il dit አግዜር ፡ ያጥናችሁ *əgzyer yāṭnāčhu* « que Dieu vous fortifie », et les parents du mort répondent አሱን ፡ ያጥናው *əssun yāṭnāw* « qu'Il le fortifie, lui (le mort) ».

SOUHAITS ET CONSOLATIONS.

En visitant un malade, on lui dit አግዜር ፡ ይግርህ *əgzyer yimārəh* « que Dieu te fasse grâce ».

On fait le même souhait à un homme qui éternue, et il doit répondre አግዜር ፡ ያኑርህ *əgzyer yānurəh* « que Dieu te fasse durer ».

A un homme qui a perdu un objet, on tient couramment le discours suivant : « C'est bien préférable pour toi, si tu ne l'avais pas perdu il te serait arrivé pire ».

SERMENT ET MANIÈRE DE L'ÉLUDER.

Le serment par la mort du chef de l'État ne sert pas seulement dans les actes solennels (voir p. 185), mais est constamment employé dans la

conversation à l'appui d'une affirmation; on jure encore par la mort de son maître, ou de l'interlocuteur.

Le serment consiste aussi fréquemment en une invocation à la Vierge ou à un saint.

Si on doute de la véracité d'une affirmation, on peut provoquer le serment religieux, en disant, par exemple, « par Marie? »; l'interlocuteur confirme alors son dire en disant « par Marie! », ou y renonce de peur de se parjurer.

Le serment par la mort est provoqué par la question **ማን ፡ ይሙት** *mān yīmut* « qui doit mourir? ». La réponse est « qu'un tel meure! », si on veut confirmer ce qui a été dit auparavant. S'il s'agit d'une affirmation mensongère qu'on veut retirer, on peut employer diverses formules ironiques : **በልቶ ፡ አይጠረቃ** *balto ayṭaraqqa* « (celui qui mourra c'est celui qui) ayant mangé ne profite pas » ou **በልቶ ፡ አይስቅ** « (c'est celui qui) ayant mangé ne rit pas (ne s'épanouit pas) ». Mais au cas où on veut maintenir l'affirmation mensongère, de manière à tromper l'interlocuteur, sans pourtant se parjurer, il est fréquent qu'on altère la prononciation du mot **ይሙት** *yīmut* en évitant autant que possible que l'interlocuteur s'en aperçoive; c'est un procédé assez analogue à la restriction mentale. Ainsi j'ai entendu dire **ምኒልክ ፡ ይኑት** *mānilək yīnut*, avec substitution de *n* à *m*, ce qui ne donne aucune signification : « que Ménélik neure », ou encore **ምኒልክ ፡ ይፋጥ** *mānilək yīruṭ* « que Ménélik coure! »

CIRCONCISION ET EXCISION.

Je ne peux ici qu'indiquer la question relative aux mutilations des organes sexuels. On sait d'une manière générale que les Abyssins pratiquent la circoncision (d'après un de mes informateurs huit jours après la naissance), et l'excision (d'après le même informateur sept jours après la naissance).

La circoncision paraît en effet pratiquée chez tous les Abyssins chrétiens; mais souvent le prépuce est incomplètement enlevé; il arrive en effet que la mère, par crainte pour le petit enfant, empêche l'opérateur de faire une incision assez complète.

Pour l'excision des filles, on ne saurait la considérer comme générale. D'après un de mes informateurs, dans le Choa, seules les femmes des régions hautes (Ifat, région d'Ankober) subiraient l'ablation des

petites lèvres et d'une partie du clitoris, et seraient dédaignées pour ce fait par les hommes des régions basses ; en effet, à Dabra-Libanos par exemple on coupe seulement les petites lèvres, sans toucher au clitoris. Un autre informateur, élevé à Addis-Ababa, m'a dit qu'on ne coupait jamais que les lèvres et encore quand elles paraissent trop développées. Il faut donc réformer les idées courantes sur la généralité de l'excision en Abyssinie, et espérer que les médecins européens qui sont établis nombreux à Addis-Ababa donneront sur ce point des renseignements exacts.

CHEVEUX, ONGLES, DÉJECTIONS.

On doit enterrer les cheveux coupés. S'ils restaient sur la terre et qu'un âne vienne à en manger, leur propriétaire deviendrait teigneux.

Il faut couper les ongles en dehors de la maison et les enterrer. Dieu demandera compte aux morts de leurs ongles, et ils ne faut pas qu'ils aient été dispersés ou détruits.

Si on coupe les ongles à l'intérieur d'une maison et qu'il s'y trouve une vierge, elle ne trouvera pas à se marier.

On ne doit pas couper les ongles d'une vierge avec un instrument en fer, mais avec les dents.

Il est recommandé de déposer les excréments dans une excavation.

MÉDECINE USUELLE.

Les Abyssins connaissent un grand nombre de prescriptions médicales, pharmaceutiques ou opératoires, qu'il n'est pas le lieu d'examiner ici. Je n'étudie pas non plus, dans cet article, les recettes magiques consistant en amulettes prophylactiques suspendues au cou, ou, plus rarement, récitées. Je cite seulement quelques coutumes qui se trouvent à mi-chemin entre le traitement médical proprement dit et la magie.

Quand on se retire une écharde du pied, il faut la conserver : on l'attachera comme remède à l'endroit où elle était entrée, s'il s'y produit une suppuration.

Si on ressent une douleur subite au ventre (point de côté), il faut dire deux fois **ሌባ ፡ ውጋት** *lyebā wūgāt* « douleur voleur (fausse douleur) », et de la main gauche toucher d'abord le sol, puis son nombril.

On appelle **ጾህ** *mass*, d'une manière générale, un remède contre

l'empoisonnement. Voici la description d'un traitement dénommé ainsi, qu'on applique contre la syphilis, considérée comme une sorte d'empoisonnement : on mélange de la viande crue de porc et du foie cru de hyène (deux nourritures spécialement répugnantes pour les Abyssins) à du manger ordinaire, et on donne le tout au malade en lui disant : « Voici une médecine ». Quand il a mangé, on lui détaille ce qu'il a absorbé : l'étonnement et le dégoût doivent suffire à expulser la maladie.

Les Abyssins connaissent sous le nom de ወሽባ *wašabā* ou ውሽባ *wušbā* une sorte de bain de vapeur, qui sert comme remède, notamment pour la syphilis.

Dans le même but et avec le même nom, ils pratiquent une espèce de retraite, comprenant isolement et régime spécial : on fait vivre le malade, pendant une période qui peut être de sept jours, de quarante jours, même d'un an, à l'écart, dans un endroit sombre, bien clos et surchauffé ; on ne lui donne à manger que certaines espèces de céréales. A la sortie le malade doit s'envelopper soigneusement le visage et les extrémités. Il doit ensuite s'abstenir de rapports sexuels pendant une période qui peut durer jusqu'à deux ans.

ANIMAUX DOMESTIQUES ET SAUVAGES.

On observe plusieurs coutumes intéressantes relatives au mulet de charge, ressource indispensable du voyageur abyssin.

Quand on arrive au campement, on doit placer le mulet la queue du côté du soleil pour lui enlever son bât : si à ce moment il voyait le soleil, son dos blesserait.

Quand on a cautérisé le dos d'un mulet, un des opérateurs passe la main sur la partie cautérisée, puis sur la bouche de l'animal, et on l'asperge d'un peu d'eau, qui sert d' « eau sainte » **ጠባ** *ṭabal*. Les assistants crachent ensuite sur le mulet en lui disant comme à un malade humain : « Que Dieu te fasse grâce ! ».

Il ne faut pas peigner toute la crinière d'un cheval du même côté, de peur d'attirer un malheur.

Il faut éviter de tuer une araignée ; il ne faut pas non plus enlever les toiles d'araignées, surtout celles qui se trouvent sous le toit de la maison.

La panthère passe pour avoir des sentiments humains. Si on la rencontre en chemin et qu'on lui demande poliment le passage en l'appelant

ጌታ *gyetā* « monsieur », elle se retire. Mais si on l'insulte, elle s'en va enlever une pièce de bétail dans le troupeau de l'insulteur. Quand elle a volé une bête, elle en a honte et se laisse injurier et pourchasser même par un enfant.

PHÉNOMÈNES ATMOSPHÉRIQUES.

S'il pleut abondamment le jour de la fête de Saint Michel qui tombe le 12 de maskaram (septembre), il n'y aura pas de vers cette année-là ; je ne sais s'il faut entendre des vers de terre, des vers blancs ou des chenilles.

S'il tombe beaucoup de pluie le jour de la fête de Saint Raphaël qui a lieu le 3^e jour épagomène (les cinq jours épagomènes précèdent maskaram), c'est l'« eau sainte » de Raphaël ; on la recueille dans les poteries du ménage et on en asperge tout le mobilier. Grâce à cette « eau sainte de Raphaël », tous les animaux dangereux resteront sans force.

Quand on voit à la fois du soleil et de la pluie, un dicton dit : **ጀ-ብና ፡ ነብር** (ou **ቀብር**) ፡ **ወለዱ** *ǵabbənnā nabər* (ou *qabaro*) *walladu* « La hyène et la panthère (le chacal) ont eu un enfant ».

PRÉSAGES.

Une démangeaison au pied présage un voyage.

Les Abyssins connaissent une clé des songes, dont on m'a donné quelques solutions.

Rêver qu'on est nu est de mauvais présage ; on mourra, on sera malade ou on fera des dettes ; si on rêve qu'on se lave, on risque les mêmes choses, et en plus de perdre du bétail. Si on rêve de mort, on sera pourvu à satiété ; au contraire la vue d'un sanctuaire annonce une mort. Rêver qu'on reçoit une blessure annonce une aubaine ; la vue d'un tombeau à côté de grain présage une bonne récolte. Si on rêve d'une dispute, il est bon signe d'y être vainqueur, mauvais d'y être vaincu.

MAUVAISES INFLUENCES ET GÉNIES.

La croyance au mauvais œil est très répandue en Abyssinie : à cause d'elle un grand personnage ne mange jamais en public ; si cette précaution est peu observée par la masse des Abyssins, elle semble très courante chez les Gouragué, qu'on voit au marché d'Addis-Ababa man-

ger réunis deux par deux sous leurs manteaux qui les cachent soigneusement. J'ai observé aussi que les Abyssins cachent un animal de boucherie pour le dépouiller et le dépecer.

La superstition dont on entend le plus parler en Abyssinie est la croyance au ቡድን *budā* « hyène-garou ». Les voyageurs l'ont assez fait connaître pour qu'il soit superflu d'y insister; on trouvera des détails sur cette superstition et quelques autres dans CECCHI, *Da Zeila alle frontiere del Caffa*, I, p. 401 et suivantes.

On croit aussi à l'existence d'ogres. On appelle ወቦ ፡ ሸግኔ *wābbo šammānye* « ours (?) tisserand » un être que les uns m'ont décrit comme une sorte de panthère grande de neuf coudées, d'autres comme un ogre qui a la forme d'un homme noir, avec une sorte de trompe : semblable à un tronc d'arbre, il guette les gens au passage sur le bord des chemins. On trouve en éthiopien ancien (notamment dans la Chronique abrégée d'Abyssinie publiée par BASSER, *Études sur l'histoire d'Ethiopie*, page 18) une expression ደብ ፡ ሐራስ *dəbb ḥarās* « ours magicien » qui correspond à l'« ours tisserand » de l'amharique. Il s'agit donc probablement de l'ours, qui serait existant quoique très rare en Abyssinie, et prêterait à la légende par cette rareté même et ses attitudes humaines. (Voir dans GUIDI አባ ፡ ሸግኔ ፡ ሐባ *abbā šammānye* « panthère ».)

On entend parler aussi d'ogres qui ont tout à fait l'aspect humain ; leur seule particularité extérieure est un œil derrière la tête ; on aurait surpris des êtres de cette espèce il y a peu d'années encore au marché d'Addis-Ababa ; leur apparition annonce une calamité.

D'après ce qui a été dit ci-dessus, on serait tenté de croire que les tisserands passent pour sorciers ; il n'en est rien cependant dans les croyances habituelles ; mais les autres artisans en général, surtout les forgerons et les hétérodoxes falacha (de religion juive) sont réputés *budā*.

On ne parle guère dans la vie de tous les jours des génies, bien qu'un grand nombre d'amulettes soient destinées à les écarter.

Cependant une croyance commune est que des esprits ጽኑ ጽኑ *gānyen* résident dans les espaces d'eau ባሕር *bāḥar* (eau dormante, ou place élargie d'une rivière où l'eau coule tranquille). C'est à cause d'eux qu'on doit tirer une cartouche dans l'eau, quand on est sorti sain et sauf d'un fleuve grossi par les pluies ; on doit agir de même après s'être baigné dans l'après-midi ou vers le soir dans une eau calme.

On m'a raconté que parfois des gens se rassemblent sur le bord d'une

étendue d'eau, au soir : un expert en sortilèges se met en rapports avec les esprits réunis dans l'eau ; ils lui indiquent des remèdes, qu'il donne ensuite aux assistants. Il peut faire sortir de l'eau un esprit, et alors tous les esprits qui sont dans l'eau deviennent visibles pour les assistants.

Si un profane vient seul pour évoquer les esprits, ils l'entraînent dans l'eau et ne le rejettent que mort à la rive.

Sur la croyance aux génies et particulièrement aux génies de l'eau, consulter CONTI-ROSSINI, *Appunti sulla lingua awiyà del Danghelà* dans le *Giornale della Societa asiatica italiana*, vol. XVIII, p. 111 et suivantes.

Quand, dans la journée, on a fait bouillir de l'*ənsosəllā* አንሶሰላ, sorte de tubercule qui rougit la peau comme le henné, les esprits viendront pendant la nuit si on ne prend pas la précaution de boire du café contenant du *ጤና : አዳግ* *tyēnā addām* « santé d'Adam, fenouil » (ce sens est celui que j'ai recueilli, mais GUIDI donne celui de « rue »).

Le fenouil a la propriété d'écarter les génies : quand un homme en a bu une décoction, son urine, au moment où il l'épanche, écarte les génies à quarante coudées ; pendant quarante jours ils ne peuvent pas franchir la place qu'a mouillée cette urine.

PASSAGES, INAUGURATIONS.

Les Abyssins, en passant devant un sanctuaire, saluent, et mettent pied à terre s'ils sont montés.

Entre Dirré-Daoua et Addis-Ababa j'ai vu en deux endroits des pierres qui semblaient rangées artificiellement, et qui donnent lieu à une cérémonie de passage ; ce n'est qu'en un de ces deux endroits que j'ai vu une église à proximité ; tous deux étaient des emplacements de marché. J'ai donc vu les Abyssins s'asseoir un instant sur les pierres en question : ils m'ont expliqué que cette observance avait pour but de leur assurer un retour paisible par le même chemin, et ils m'ont dit la pratiquer quel que soit le sens de leur route. Je n'ai jamais observé la même coutume en d'autres endroits.

Si une vierge entre dans la maison en tenant un pot vide, elle ne se mariera pas, à moins toutefois qu'elle ne franchisse le seuil à reculons.

Quand on inaugure un vêtement neuf, un sabre, un cheval, on doit embrasser le genou de tous les gens de connaissance qui se rencontrent. De plus il est bon de faire des réjouissances.

Telles sont quelques-unes des croyances et coutumes que j'ai observées : les conditions de spontanéité absolue où je les ai recueillies, dans des conversations familières, avec des individus que je connaissais bien, m'assurent de leur authenticité. Il est bien possible que tel ou tel Abyssin interrogé à brûle-pourpoint à leur sujet en nierait quelques-unes, et je ne doute pas d'autre part que beaucoup de choses m'aient échappé qu'un plus long séjour permettrait de connaître peu à peu.

Il est certain que les Abyssins, non plus que d'autres, ne se livrent pas vite à l'étranger, et qu'ils taisent d'abord de leurs convictions ce qui n'a pas un caractère officiel. Toutefois ils n'ont pas en général la haine systématique du blanc, et on en tire assez facilement des renseignements.

Qu'il ne faut pas cependant oublier les différences de race et de couleur, on peut le déduire de ce qui me reste à raconter.

On connaît la répulsion des Abyssins pour la viande de porc ; or il leur arrive de prétendre, par une sorte de plaisanterie injurieuse à laquelle ils se prennent à moitié eux-mêmes, que le chocolat que les Européens mangent avec tant de plaisir est en réalité du foie de porc.

J'ai entendu aussi cette explication, inventée par quelque parent noir à l'usage de ses enfants, sur la manière dont les blancs se fabriquent : « Un homme se lave avec du sang de bête fraîchement égorgée, puis se fait coudre dans la peau de la bête qu'on vient d'écorcher, et y séjourne quelques jours ; il en ressort blanc ».

Ce qui me paraît le plus remarquable dans les superstitions que j'ai notées, c'est leur indigence : on peut s'imaginer, en regard de la petite collection qui précède, ce qu'un enquêteur pourrait recueillir en une année dans n'importe quel canton rural en Europe.

Cette pauvreté d'imagination et la manière positive de considérer l'univers qui en est la contre-partie font mesurer ce que l'esprit abyssin a de pratique et de desséché.

Marcel COHEN.

BULLETIN DES PÉRIODIQUES DE L'ISLAM

1911

ANALECTA BOLLANDIANA.

1911. Fasc. II-III. Bibliographie : VAN BERCHEM et STRZYGOWSKI, *Amida, matériaux pour l'épigraphie et l'histoire musulmanes du Diyar Bekr*. Éloge mérité de cette publication avec cette observation que les deux façades de la grande mosquée de Diarbekir ne sont l'œuvre ni des khalifes arabes, ni des rois sassanides, ni de l'empereur Héraclius : ce sont des produits de l'ancienne culture indigène. C.-R. par le P. PEETERS.

ATHENÆUM (1911).

N° 4345. 4 février. KUMM, *From Hausaland to Egypt*. Ce missionnaire dont la tâche était de faire obstacle à l'invasion de l'islam, a accompli un voyage d'une difficulté extraordinaire à travers l'Afrique centrale. Il renferme des détails intéressants sur l'attitude des trois puissances colonisatrices de cette région, la France, l'Angleterre et l'Allemagne, vis-à-vis de l'Islam. La première préfère avoir affaire aux païens, tandis que la dernière a plutôt favorisé l'Islam dans l'Adamaoua, par exemple. Quelques oublis sont signalés.

N° 4366. 11 février. Miss GERTRUDE LOWTHIAN BELL, *From Amurath to Amurath*. C'est, au point de vue de l'archéologie, l'ouvrage le plus important sur le terrain négligé du moyen âge en Mésopotamie. La vie nomade, les gouverneurs turks, les chefs des Derviches sont parfaitement dépeints, mais il n'est nullement question du peuple.

N° 4352. 25 mars. *A Pasha on the Soudan* à l'occasion de la traduction anglaise de l'ouvrage d'Artin-pacha : *L'Angleterre au Soudan*. Éloges adressées à l'auteur et à ses observations. Il est à remarquer que dans la région de Khartoum, la population déteste la Turquie et les Égyptiens avec un sentiment de réserve vis-à-vis des Anglais, mais elle vénère surtout la mémoire du Mahdi. — H. HAMILTON FYFE, *The new*

spirit in Egypt. L'auteur critique les résultats d'une éducation trop occidentale donnée aux Egyptiens chez qui s'élève un groupe de déclassés qui se prétendent nationalistes et dont les théories ont trouvé naguère une application dans l'assassinat de Boutros-pacha.

N° 4356. 22 avril : DONALD MACKENZIE, *The khalifate of West*. Cette description du Maroc était au moins inutile ; les détails sur la tentative d'établissement commercial au cap Juby sont seuls intéressants.

N° 4357. 29 avril. Miss LUCY GARNETT, *Turkey of Ottomans*. L'auteur était bien préparé pour parler de la Turquie : son livre est très riche en ce qui concerne les cérémonies et les usages. Le ton général est optimiste. Quelques légères corrections.

N° 4358. 6 mars : FIELD, *A Dictionary of oriental questions*. L'ouvrage rendra des services, mais il contient de grandes lacunes : par exemple, on n'y trouve rien sur Abou Noouâs, Abou 'l 'Atahyah, Motanabbi. — RENDELL, *Sinai in Spring*. Excellent petit livre.

N° 4361. 27 mai. *Persian mysticism*. Le mysticisme oriental est peu connu de l'immense majorité des gens instruits et il en est qui contestent que le mysticisme puisse exister en dehors du christianisme. Cela tient à ce que les travaux des orientalistes, et, à ce propos, l'auteur de l'article cite la récente traduction du *Kechf el Mahdjoub* par le Dr Nicholson, sont ignorés du grand public. On pourrait, cependant, rappeler l'engouement peu justifié en Angleterre pour les quatrains de 'Omar ben Khayyâm traduits par Fitzgerald.

N° 4365. 24 juin. *The Tarikh-i-Guzida* de Hamdullah Mustawfi. L'article insiste sur l'importance de cet ouvrage et fait un éloge mérité de l'édition de Browne.

N° 4637. 8 juillet. *History of the Rise of the Muhammedan Power in India till the year a D. 1612*. La traduction de Ferichtah par Briggs, qui avait remplacé celle de Dow, était devenue rare : sa réimpression est un service rendu aux études indiennes. Faut-il se féliciter, comme le croit l'auteur de l'article, qu'on ait conservé une orthographe surannée et parfois inexacte pour donner plus de cachet (*sic*) à l'ouvrage, comme Alla-ood-deen ? Je ne le pense pas : ce système n'a rien à voir avec une œuvre qui a un but scientifique.

N° 4368. 11 juillet. *Encyclopædie of Islam*, n° VII-VIII. Un progrès a été fait dans l'édition anglaise au point de vue du style, depuis que le Dr Arnold en a pris la direction, concurremment avec M. Houtsma. Parmi les articles qui méritent le plus d'éloges, il faut citer ceux sur l'Arabie, l'Arménie, l'Albanie, le 'Aroudh et surtout Atjèh.

N° 4369. 22 juillet. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Les cent et une nuits*. Éloges mérités donnés à cette publication dont le critique fait ressortir l'importance tant au point de vue du folk-lore que des aperçus nouveaux fournis par les notes du traducteur.

N° 4373. 19 août. *An account of the Rise and Progress of Mahometanism with the life of Mahomet* éd. par Hafiz Mahmud Khan. L'éditeur aurait mieux fait de laisser dans l'obscurité l'œuvre du théologien Stubbe qui fut mêlé aux incidents de la guerre civile au milieu du xvii^e siècle. Cet ouvrage n'a aucune valeur scientifique.

N° 4375. 2 septembre. DUNCAN B. MACDONALD, *Aspects of Islam*. L'auteur de ce livre, parfaitement instruit dans l'arabe littéraire, a fait en Égypte un séjour d'un an, pendant lequel il s'est merveilleusement assimilé la langue vulgaire et les coutumes populaires au point d'arriver avec les musulmans égyptiens à un degré d'intimité que peu de chrétiens peuvent atteindre. Il a donc pénétré profondément la société arabe et c'est le sujet de son livre. Au point de vue de la religion, il estime que tous les gens intelligents qui sont religieux sont mystiques. Le mysticisme est répandu partout : une grande partie de la population du Qaire et des villes est affiliée à divers ordres de derwiches et l'auteur rappelle à ce propos le tiers-ordre de Saint-François. Il ne croit pas que l'islam puisse devenir rationaliste : au reste, il n'est pas grand admirateur du Prophète. Ce volume est intéressant en outre par des descriptions de processions, de séances de derviches et ses renseignements sur les superstitions populaires.

N° 4377. 16 septembre. *Encyclopédie de l'Islam*, fasc. IX. Éloges donnés à ce fascicule et spécialement aux articles de MM. Yver (Aurès, Baguirmi) Süssheim (Aya Sofia) et Vollers (Azhar). Des critiques adressées à ceux de M. Huart (Bâb, Bâbek, Baber).

N° 4380. 7 octobre. Sir EDWIN PEARS, *Turkey and its People*. Ouvrage d'un témoin sérieux, qui a longtemps vécu en Turquie avant, pendant et après le règne de 'Abd ul Hamid II et dont les jugements sont exempts de précipitation et de partialité. Des méprises singulières y sont cependant relevées : l'année de l'hégire placée en 632 (ceci peut n'être qu'une faute d'impression), mais la prise de Plevna par les Turks, après la défense du Ghazi Osman pacha, le paulicianisme (hérésie du iii^e siècle) passant d'Amérique en Irlande, sont des erreurs difficiles à expliquer. Il prétend que les Turks n'ont pas de littérature, etc. — PONA-FIDINE, *Life of Moslem East*. Traduction anglaise d'un ouvrage russe parfaitement insignifiant, sauf en ce qui regarde la loi et l'administration

persanes, observées par l'auteur quand il était consul de Russie à Mechhed. De nombreuses erreurs de détail.

N° 4383. HESTER DONALDSON JENKINS, *Feminism in Turkey*. Petit livre sans prétention d'un auteur qui connaît bien les femmes turques et estime qu'on a exagéré l'influence féminine dans la récente révolution.

N° 4386. 18 novembre. PRINGLE KENNEDY, *A History of the Great Moghuls*. Excellent livre plein d'appréciations exactes et d'aperçus lumineux d'un auteur qui a vécu dans l'Inde et possède son sujet. On peut lui reprocher de n'avoir pas suffisamment utilisé les recueils d'Elliott et de Dowson ainsi que les publications des voyageurs européens.

N° 4387. 25 novembre. *Mr Blount as Prophet*. A en juger par le compte-rendu, ce livre partial, sans critique, invoquant des autorités plus que suspectes (un Djemâl eddin Afghâni, par exemple) n'est, somme toute, qu'une tentative malheureuse pour obtenir un succès de scandale.

N° 4391. 23 décembre. E. COPPING, *A Journalist in the Holy Land*. Livre sans prétention, disant simplement ce que l'auteur a vu et ne se hasardant qu'avec une extrême réserve à émettre un jugement. Le récit est agréable à lire. — LEONE CAETANI, *PRINCIPE DI TEANO Studi di Storia orientali*. Essais tirés des *Annali dell' Islam* ; livre plein d'intérêt et d'utilité. — HARDER, *Arabic Chrestomathy*. Cet ouvrage, surtout pour la partie consacrée aux extraits de journaux, sera le bienvenu. L'auteur du C. R. aurait pu ajouter que la part faite à la poésie arabe était insuffisante.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ ARCHÉOLOGIQUE DE SOUSSE.

1909 (2^e semestre, paru en 1911). CARTON, *Note sur une tombe romaine, honorée par les modernes Africains*. Il s'agit du sanctuaire de Sidi Balbouzi, appelé par erreur Balhouzi dans l'*Atlas archéologique de la Tunisie*, près de la ligne du chemin de fer de Tunis à Sousse. C'est un caisson d'une qoubbah romaine à demi cylindrique, formant le sol et le fond de la niche et consacré par le nom d'un saint absolument inconnu : il n'a aucun descendant dans le pays ; on ne cite aucun miracle de lui ; on dit seulement qu'il mourut en cet endroit en labourant la terre. M. Carton pense que le saint y fut enterré et que la tombe romaine finit par être badigeonnée en même temps que la qoubbah à qui elle servait d'appui. Ce nom de Balbouzi n'a cependant pas une apparence arabe. Ne serait-ce pas un mot latin déformé ? A l'est de la qoubbah de

Sidi Djedidi, on voit un véritable menhir, ayant une silhouette presque humaine ; les indigènes le traitent comme un marabout et l'appellent Sidi Rjib (*rdjib* = *redjem* ?) : ils le blanchissent religieusement en même temps que leurs tombes. — G. HANNEZO, *La religion musulmane à Sousse et légendes arabes*. Le début est inutile et incomplet : la date de 969 donnée pour l'occupation de la ville par Sidi 'Oqbah est fausse. Les légendes citées, au nombre de trois, ont pour héros Sidi Bou Ghaoui dont la mosquée est pour les Selaïmiah un lieu de réunion le jeudi. Dans la première légende, il se sert d'un enfant de deux ou trois ans pour répondre à sa place dans un procès qu'il gagne : cet enfant devint plus tard aussi un marabout du nom de Sidi Ma/foudh. Une autre fois, il fait revenir le fils d'une vieille femme qui était prisonnier chez les chrétiens. La mère reconnaissante donna au saint sa maison qui est la zaouya actuelle des Selaïmyah. Enfin, il parla du fond de sa tombe pour attester l'innocence d'un certain Sidi Ed Dair accusé d'avoir volé un chandelier d'argent. Les Selaïmyah, ou 'Abd es Selaïmyah, comme je les ai entendus nommer à Qaïrouân, sont une confrérie assez répandue en Tunisie : ses adeptes mangent des charbons ardents, manient des fers rouges et se brûlent le corps avec des torches d'alfa (cf. Depont et Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger, 1907, in-8°, p. 339-349). Les Aïssaouas, les Qadrias, les Chadélias sont suffisamment connus ; les Madanyas se livrent à des danses, ne portent pas de glands à leurs chéchias et ont un gros chapelet autour du cou : ce détail aurait pu faire reconnaître à M. Hannezo qu'il s'agit d'une branche des Derqaoua, la branche tripolitaine, remontant à 1820 avec Si Mohammed ben Hamza el Madani, disciple de Mouley El 'Arbi ed Derqaoui. Il ajoute, ce qui demanderait à être vérifié, qu'ils prêchent la tolérance la plus complète et regardent Mohammed comme un saint, plutôt que comme un envoyé de Dieu. C'est d'autant moins vraisemblable qu'on connaît le rôle joué à Constantinople, près de l'ex-sultan 'Abd ul Hamid, par le cheïkh Dhaffar, le fils du fondateur de cette branche (cf. sur les Madanyas, Depont et Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, p. 513-520). Quant aux Ahouamria ('Aouâmirya ?) dont l'ordre aurait été fondé par Sidi Ameer ('Amir), ce qui en est dit est trop incomplet pour qu'on puisse chercher à identifier cette branche.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE D'ALGER (1911).

1^{er} trimestre. A. BRIVES, *Une page d'histoire du Maroc*. Tableau exact, faite par un témoin bien informé de la situation du Maroc. Les exactions du sultan ont été la cause du soulèvement et, de l'aveu des indigènes, l'autorité française, seule, peut rétablir le calme et la tranquillité comme on l'a vu à Oudja et dans la Chaouia. Il est regrettable que l'impression soit si mal soignée, ce qui est la faute, non de l'auteur, mais de l'imprimeur que la Société a choisi : partout *Afid* pour *Hafid*, *Mehenbi* pour *Menebhi*, *Rais Ouli* pour *Raisouli*. — BERNARD, *Quelques étapes en Algérie et au Maroc*. Description pittoresque de la Zaouyah de Temasin, de la région des B. Iznacen et de la Qala'ah des B. 'Abbès. — NEHLIL, *Notes sur les tribus de la région de Debdou*. Les souvenirs ne remontent pas au delà des Mérinides et sont mêlés de légendes, comme celle du sultan El-Akh'al (le sultan Noir). Les Juifs qui résident à Debdou se divisent en deux groupes : les aborigènes (ou du moins la partie la plus ancienne de la population) et les descendants des émigrés venus d'Espagne. Dans le quartier des O. Amara, on ne compte qu'une mosquée et douze synagogues. Deux fractions de la population musulmane prétendent descendre, l'une, les Kiadid ; l'autre comprenant les B. Farhat (qui suivant quelques-uns remonteraient aux Almohades), les Ahl Rekna, les Granza, de Ghoumrassen (Yaghmorassen) et seraient par conséquent 'Abd el Ouadites. On trouve aussi un groupe maraboutique important : les Qoubbouyin, prétendant avoir pour ancêtre Sidi 'Abd Allah B. Qoubbi, mais cette prétention est inadmissible : le saint mourut sans postérité et l'aïeul éponyme de la fraction, Sidi Mohammed el Qoubbi n'était que son moqaddem. Les Qoubbouyin, dont l'influence est nulle, ne sont donc pas chérifs : les Oulâd Sidi 'Ali ben Belqasem qui habitent le village de Flouch. Ils prétendent que leur ancêtre dut fuir Marrâkech pour se soustraire à la persécution du sultan d'alors contre les chérifs idrisides, à la suite de la révolte de l'un d'eux : Hassan ben Guennoun (et non Guennour). Ce dernier nom est historique si l'anecdote ne l'est pas : il s'agit de Hasan ben El Qâsim Kennoun, le dernier souverain idrisite de Fas : après diverses aventures, il fut détrôné par les Omayyades d'Espagne et périt assassiné en djomada I, 375 hég. (septembre-octobre 985), tandis qu'il allait à Cordoue faire sa soumission (cf. sur lui Ibn Abi Zer', *Raoudh el Qirtâs*, éd. Tornberg, Upsala, 1843-1846, 2 v. in-4°, t. I, p. 55-59 : Ibn 'Adzari, *Baydn el*

Moghrib, éd. Dozy, Leiden, 1848-1851, 2 v. in-8°, t. I, p. 323; t. II, p. 260-265, 301-302; El Bekri, *Description de l'Afrique*, éd. de Slane, Alger, 1857, in-8°, p. 130; *Storia di Fez*, éd. Cusa, Palerme, 1878, in-8°, p. 11, 13, 16; Es Selâoui, *Kitab el Istiqsâ*, Le Qaire, 4 v. in-4°, 1312 hég., t. I, p. 87-89; Ibn Khaldoun, *Kitab el Iber*, Boulaq, 1284 hég. 7 vol. in-4°, t. VI, p. 218-219; Dozy, *Musulmans d'Espagne*, Leiden, 1861, 4 v. in 8°, t. III, p. 124-129, 199-202). Sidi 'Ali ben Belqacem, accusé de conspirer contre le sultan, fut tué par Zeggan ould Bouziân. On cite encore comme groupes maraboutiques les O. Sidi Brahim ben Aneur et les O. Yâqoub ahl Leqouar, chez les Riis, mais ni les uns ni les autres n'ont d'importance. Il n'en est pas de même des chérifs de Rachida, Ahl Rochida dont les ancêtres, pour fuir les 'Abd el Ouâdites de Tlemcen, émigrèrent des environs de Mazouna, entrèrent au service des Mérinides à la fin du VII^e siècle de l'hégire. Un groupe d'entre eux s'établit à Marrâkoch et c'est à lui qu'appartenait la famille des B. Amghâr qui luttèrent au XV^e siècle contre les Portugais. Remarquons en passant que ce nom d'une branche de gens qui se disent chérifs est purement berbère. Un de leurs ancêtres, Sidi Ya'qoub, passe pour avoir été le frère ou le cousin germain de Sidi Yahya de Guéfaît et avoir été comme lui en butte à l'hostilité de Mouley Isma'il, Les Ahl Admer, qui ont pour ancêtre Sidi 'Ali b. 'Abd er Rahman, reçurent, comme bénédiction de leur ancêtre, l'assurance qu'ils n'obéiraient jamais à personne qu'à l'un des leurs. — LABATUT, *De la confrérie des Senoumyya* (sic, pour Senoussya). Quelques détails intéressants sur l'action des Senoussis à l'Est du Tchad, avec les fautes d'impression habituelles à cette revue : *Senoumyya* pour *Senoussya*, *Khoans* pour *Khouân* etc. Les conclusions de l'auteur sont justes : La zaouya des Senoussis est le dernier asile de la barbarie et du fanatisme en Afrique : il importe qu'il disparaisse. — BARBES, *Notes sur Fez*. Deux pages de généralités pleines d'exagération et sans aucune valeur (la mosquée d'el Kerouigin pour *El Qarouyin*).

II^e trimestre. LABATUT, *Conférence sur le territoire militaire du Tchad*. Exposé net, mais qui n'est pas exempt de menues erreurs : p. 131, les Haddâd ne sont pas une secte ; ailleurs, p. 135, ils sont appelés *Haddadj* ; p. 138, la quatrième famille des O. Sliman se nomme *Heouat*, non Meghareba. — SCHNEIDER. *Fez*. Conférence sans prétentions scientifiques, mais intéressante et exacte.

III^e trimestre. DESSIGNY, *Casablanca*. Cet article est surtout consacré à la géographie économique. On y trouve cependant quelques détails

concernant l'Islâm. Casablanca possède trois mosquées officielles et cinq mosquées particulières; toutes sont pourvues d'une école. Quelques marabouts sont vénérés dans des haouitas, des haouch et des qoubbas : malheureusement, l'auteur ne nous donne aucun renseignement sur eux et leur légende. Le Sidi Djilali qui a un haouch est peut-être le Sidi Djilali, originaire des O. Sidi 'Abd el Djebbar de Maïz à Figuig et enterré à Oudjda, près de la porte de Sidi 'Abd el Ouahhâb. Si M'barek est-il Sidi Embarek ben 'Amrân dont la qoubbah est située sur la rive droite du Lekkous, près d'une grotte et d'une source qui guérit? Le saint le plus vénéré est Sidi Belliout, patron de Casablanca (Abou 'l Loïouth le père des lions) qui avait le pouvoir de dompter les bêtes sauvages; il a donné son nom à une mosquée particulière et on y fait un pèlerinage toute l'année. Les confréries des Derkaoua, des Nasria, des Qadiriab, des Kittania, des Hamadcha et des Aïssaouas sont représentées à Casablanca, mais la zaouyah des Kittania est fermée depuis la révolte de son chef, enfermé à Fas par Mouley Hafid et mort en prison en 1909.

IV^e trimestre. ROLLAND, *Monographie de la commune mixte de la Meskiana*. Résumé intéressant de l'histoire de la région, en particulier de celle de la grande tribu des Haraktas et de celle des O. Sidi Yahya b. Tâleb. L'ancêtre de Tâleb était, suivant la légende, le fils d'un chérif du Fas qui, en se rendant à la Mekke, laissa sa femme enceinte chez un chef tunisien, du nom de Si Ben Ganem. Elle y eut un fils qu'on appela Mouellach (*Ma oulla ch*, il n'est pas revenu), dont le petit-fils, 'Ali oued 'Ammâr s'établit aux environs du Kef en Tunisie, où il mourut avec la réputation d'un saint. On lui éleva une qoubbah ainsi qu'à son fils Tâleb, revenu à El Meridj et mort sur les bords de l'O. Houichir où se dresse une qoubbah qui porte son nom. Celle de son fils Yahya, dont les cinq enfants sont regardés comme les fondateurs d'une des cinq fractions de cette tribu, fut construite à El Meridj, près de la Smala. — Les Haraktas sont plus superstitieux que religieux et chez eux l'étude de la religion est à peu près nulle. La confrérie dominante dans le pays est celle des Tidjanyah qui a substitué son influence à celles des Qadiryah et des Rahmanyah. Il en est de même chez les O. Sidi Yahya b. Tâleb. Cette monographie aurait pu être plus complète : au point de vue historique, les mentions de la Meskiana et de l'O. Nini, dans les premiers temps de la conquête arabe, n'y sont pas rappelées et il ne paraît pas que l'auteur ait eu connaissance de l'article du Dr Bonnafont : *Expédition des Haractads* (sic), dans ses *Pérégrinations en*

Algérie (Paris, 1884, in-12) : elle rendra néanmoins des services, bien qu'on puisse regretter qu'elle ne soit pas plus développée en ce qui concerne la religion populaire, le culte des saints locaux et le folk-lore.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE ET D'ARCHÉOLOGIE D'ORAN.

Mars 1911. COUR, *Le culte du serpent dans les traditions populaires du Nord-Ouest africain*. L'intérêt de ce travail consiste dans les citations de croyances et de légendes populaires existant encore chez les Musulmans de l'Afrique du Nord. La couleuvre est regardée comme la protectrice de la maison, presque comme un membre de la famille ; le serpent fréquente volontiers les bains et les eaux thermales dont il est, pour ainsi dire, le génie protecteur. Il protège même certaines régions, comme Sidi Bou 'Abd Allah, mort en 923 hég., enterré dans les environs d'Ouarizour, près du Chelif : on prétend aussi, qu'en raison de ses méfaits, le fils de ce saint fut enchaîné et enseveli par son père au fond de ce fleuve et qu'on entend quelquefois le bruit de ses chaînes. C'est cependant à ce fils que s'adressent les indigènes de la région pour avoir de bonnes récoltes, et les femmes stériles pour devenir fécondes. On trouve dans le *Bostân* d'Ibn Meryem (Biographies des saints de Tlemcen), des traits relatifs aux superstitions sur le serpent, que M. Cour a heureusement rapprochés de ceux qu'il cite. Bibliographie : IBN MERYEM, *Bostân*, texte édité par BEN CHENEB, traduit par PROVENZALI (quelques corrections à ce dernier) : R. BASSET, *La Bdnat So'ad de Ka'b ben Zohair*. Compte-rendu favorable par A. BEL.

Juin. L. VOINOT, *Oudjda et l'Amala*. C'est une description exacte et détaillée, la plus complète que nous possédions ; elle renferme des renseignements importants sur l'islâm dans la région d'Oudjda. On doit citer la liste des familles de chérifs, authentiques ou non, qui se disent idrisites d'origine, du moins celles qui étaient établies dans la ville avant l'occupation turke : les coutumes relatives au mariage, à la naissance, au décès, les jeux, et surtout le chapitre IV consacré à la vie religieuse et intellectuelle (on peut regretter qu'en ce qui concerne les fêtes religieuses, l'auteur n'ait pas connu les travaux de Westermarck) ; la partie consacrée aux mosquées, dont trois seules sont importantes : l'une d'elles porte le singulier nom de Djami' Berghouts, mosquée de (Sidi) 'l Berghouts (la puce), de qui on ne sait rien. L'énumération des onze zaouyah où sont représentés les Tidjanya, les Taybya, les Aïssaoua

et les Qadiryah, les Derqaoua et les Kerzazya est complétée par celle des marabouts dont on vénère soit le tombeau, soit le monument commémoratif, haouïta, haouch, qoubbah. Les plus illustres sont, comme ailleurs, Sidi Belal, le patron des nègres ; Sidi 'Abd el Ouahhâb, d'origine idrisite, venu au xvi^e siècle ; Sidi Mohammed ben Zyân, surnommé *Sahib el Barroua 'l Behar*, à cause de ses miracles sur terre et sur mer ; Sidi 'Abd el Qâder el Djilâni ; Sidi Driss (Idri-) du xiv^e siècle ; Sidi 'l Qenâdel, qui doit son nom, à ce que croit l'auteur, à des feux follets aperçus à l'endroit où s'éleva plus tard sa qoubbah ; Sidi Ma'afa (xvii-xviii^e siècles) et surtout Sidi Yahya ben Younes, dont le tombeau est situé dans un endroit inconnu. Il aurait été un des disciples de Jésus, mais on ne saurait y voir un évêque d'Oudjda. D'un autre côté, il est revendiqué par les Juifs qui le nomment Sidi Yahya ben Douna et le font venir d'Espagne vers 1391 ; ses coreligionnaires l'ayant méconnu, il les maudit et, depuis, les Musulmans se l'approprièrent. Les Juifs revendiquent également Sidi Chekroun qu'ils appellent Abraham, tandis que les Musulmans le nomment M'hammed, fils de Ali, mort en 1274 hég. Enfin, il faut ajouter le célèbre Sidi Bel 'Abbès es Sebtî. Mentionnons aussi la Ghâr el Houryât (grotte des houris), caverne rectangulaire avec des renforcements où l'on allume la nuit des bougies dont la lumière est prise, par les esprits simples, pour les âmes des disciples de Sidi Yahya. Les superstitions sont aussi florissantes à Oudjda que dans le reste du Maroc, en particulier la crainte des génies qui se trouvent dans les endroits où il y a du sang et de l'eau. Dès qu'un puits est terminé, les ouvriers égorgent un mouton près de son ouverture. M. Voinot a parfaitement raison de supposer que cette coutume a pour but de chasser les mauvais génies du puits. Sept petits cailloux pris dans la source de Sidi Yahya et portés dans un sachet sont une excellente précaution contre le mauvais œil. On peut citer aussi la coutume de brûler, au milieu d'un troupeau atteint de bronchite, des ossements de Juifs dont on disperse ensuite les cendres au vent. Il y a une vingtaine d'années, les cadavres des Juifs étaient déterrés pour servir à des opérations magiques. En revanche, on ne saurait compter Oudjda comme un centre intellectuel et florissant : la médersa n'a que quatre professeurs : deux de jurisprudence et deux de grammaire. Autrefois, les t'olba donnaient au printemps et à l'automne deux fêtes qui avaient lieu à Sidi Yahya. Il y aurait quelques corrections à faire : p. 96, l'histoire d'Ibn-Khaldoun n'est pas de la fin du xv^e siècle, mais de la fin du xiv^e et du commencement du xv^e. Au

lieu de la médiocre traduction du *Raoudh el Qirtas*, par M. Beaumier, il eût mieux valu citer, soit l'édition, soit la traduction latine de Tornberg. P. 114. Barberousse est Khair eddin et non Aroudj; le nom de Baba Aroudj est aussi une erreur : la seule forme réelle est Aroudj-Raïs.

Septembre. L. VOINOT, *Oudjda et l'Amalat (suite)*. Cette seconde partie est consacrée au gouvernement d'Oudjda dans l'énumération des tribus, on remarque les B. Hamlil (ou Hamlin), tribu cherifa venue du Figuig et qui a fourni un grand nombre de marabouts à l'Algérie occidentale ; les Guenafda, ainsi nommées, parce qu'un de leurs ancêtres au berceau fut sauvé d'une vipère par un hérisson ; les Zekara qui, d'après une légende moderne, auraient suivi au xvi^e siècle les erreurs propagées par un Juif, nommé El Yaliould el 'Anoufi ; il aurait corrompu les disciples de Sidi Ahmed ben Yousof en dénaturant un Qorân qu'il aurait enterré près du saint, et qu'il aurait ensuite fait déterrer par les partisans de ce dernier. C'est une des légendes recueillies par M. Mouliéras, il est inutile d'ajouter que les Zekara protestent contre elle comme contre toutes les autres acceptées par l'auteur que je viens de nommer. Notons qu'une fraction des descendants du marabout, les O. Sidi Ahmed ben Yousof vit dans cette tribu, dont les membres sont ses serviteurs religieux. M. Voinot cite ensuite le groupement de la zaouya de Bou 'Améma, composé surtout des gens de sac et de corde qui s'étaient réunis autour de lui, enfin la masse importante des B. Snassen (Iznacen) ; une de leurs tribus, les B. Khâled, reconnaît pour éponyme un certain Sidi Khâled, chérif idrisite, dont le tombeau est à 'Aïn Temouchent, en Algérie ; la plupart des branches de cette tribu, purement berbère, ont la prétention d'être des chérifs, y compris celle qui, chez les O. Ghazi, porte le nom berbère d'*Ouchchanen* (les chacals) ; une sous-fraction des B. Khellouf, fraction des B. Mengouch, les Chahalfa, prétend descendre de Zenati Khalifa, le héros légendaire de la lutte des Berbères contre l'invasion hilalienne. La tradition est d'ailleurs si altérée qu'elle le fait venir soit des Yousi du Maroc, soit des Zouaoua de Kabylie, soit même de la Syrie.

Chez les Ahel Tagma, fraction des B. Ourimach, on trouve des O. Ben Mecha'al, descendant du fameux personnage Mecha'al, tué vers 1665 par Mouley Rachid, représenté comme le chef suprême des B. Snassen et tenu généralement pour Juif. On rencontre dans l'Amalat un certain nombre de zaouyas, mais elles n'ont guère d'importance à l'exception de celle de Guefait. L'auteur passe ensuite à l'histoire poli-

tique de la région, résumée en général d'après Mercier. On peut le féliciter d'avoir témoigné son extrême défiance (p. 363, note 1) contre les fantaisies de M. Slouzsch et de ne pas avoir admis, en l'absence de toute preuve, l'existence d'une communauté chrétienne à Oudjda. A relever une erreur fréquente : *Lybie* et *Lybien* pour *Libye* et *Libyen*. Bibliographie : EL BEKRI, *Description de l'Afrique septentrionale* (réimpression); l'auteur fait ressortir l'utilité de cette publication. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Les Cent et une Nuits*; éloge détaillé et mérité de ce livre. TALEB ABDESSELAM, *L'organisation financière de l'empire marocain*. L'auteur du compte rendu relève un certain nombre d'erreurs : par exemple que la tolérance (!) musulmane au moyen-âge a été la cause de la décadence de l'islam ; il rend justice, du reste, aux efforts de l'auteur. NEHLIL, *Notice sur les tribus de la région de Debdou* (voir plus haut). V. PIQUET, *Campagnes d'Afrique*. Il y aurait quelques réserves à faire dans ce livre, bien inspiré d'ailleurs. Dans le compte-rendu même, on pouvait faire remarquer que la naturalisation des Israélites en 1870 a entraîné la suppression de leur statut personnel et de tout ce qui, dans la loi mosaïque, était en opposition avec la loi française, comme par exemple la polygamie. Il est difficile d'admettre qu'il puisse en être autrement avec les Musulmans, car la polygamie n'est pas une prescription religieuse, et la grande majorité des musulmans algériens est monogame. Ces comptes-rendus sont de A. BEL.

Décembre 1911. VAINOT, *Oudjda et l'Amalat* (suite). L'auteur énumère les événements historiques auxquels fut mêlée la ville d'Oudjda, depuis sa fondation par Ziri ben Atya, pendant les dynasties almoravide et almohade, les B. 'Abd el Ouâd, les B. Merin, les chérifs sa'adiens — en rivalité avec les Turks qui portèrent quelque temps la frontière de l'Algérie à la Molouya — les chérifs hassaniens qui finirent par reprendre la région d'Oudjda. Les luttes continuèrent après l'arrivée des Français qui prirent la place des Turks. L'autorité du Sultan s'affaiblissant, l'anarchie qui domina nécessita des répressions moins sévères qu'elles auraient pu l'être.

BYZANTINISCHE ZEITSCHRIFT.

1911, fasc. 1-2. Bibliographie. GENTIL DE VENDOSME ET A. ACHELIS, *Le Siège de Malte par les Turks en 1565*, publié en grec et en français

par H. PERNOT. Réimpression soignée de la traduction en vers grecs modernes de la relation de ce siège célèbre. C. R. par THUMB. N. JORGA, *Geschichte des osmanischen Reiches*, t. III (1533-1640). Volume intéressant, où l'auteur a étudié avec soin le sort des nations conquises par les Ottomans et leur influence sur leurs vainqueurs, ainsi que les longues guerres de ces derniers contre les Hongrois, les Espagnols, les Vénitiens, les Polonais et les Persans. C. R. par C. JIRECEK.

COMPTES RENDUS DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS.

T. XXIII, 1911.

Janvier. MASSIGNON, *Bagdad et sa topographie au moyen âge*. L'auteur a complété sur place les reconstructions de Guy Le Strange et Starck. Pour une partie de la ville, les actes officiels, surtout de constitution de biens de main morte ont pu être utilisés. Mais il n'en est pas de même pour une partie de l'ancienne ville que recouvre une steppe basse mal cultivée, ravinée et défoncée par les inondations, entre l'ancien Karkh à l'Est, les tombeaux de deux imâms chi'ites à Kazimin au N. O. et la ruine babylonienne d'Aqarqouf à l'Ouest. En ce qui concerne les fondations pieuses, il est des cas où les originaux ont disparu et ont été remplacés par des faux, mais il reste des monuments ; ainsi la médresah Merjanyah contient, dans le mihrab, une inscription mentionnant les waqfs de la mosquée, en date de 758 (1357). Pour la seconde partie de la ville, l'onomastique des parcelles a été la principale ressource ; ce sont en général des mots turks, ou encore une terminologie arabe-bédouine, ignorante des anciens quartiers disparus.

Février-mars. G. DE GIRONCOURT, *Les inscriptions de la nécropole de Bentia*. Sur le Niger, en aval de Gao, M. de Gironcourt a recueilli des inscriptions arabes dont il donne deux spécimens : l'une, du 20 de moharrem 822 hég. (17 février 1419) ; l'autre, du 11 ramadhân 799 (8 juin 1397). Elles sont antérieures à la conquête marocaine et contemporaines de l'empire de Melli. Quant aux traditions orales mentionnant les Echabatas (Sahaba), descendants de Fatimata (Fatimah) et parmi eux Ocoubata ('Oqbah) elles n'ont aucune espèce de valeur historique et sont des inventions de demi-lettrés. Il serait intéressant de vérifier si cette nécropole contient d'autres inscriptions de ce genre.

Avril. VIOLLET, *Fouilles à Samarra, au palais d'El Mo'tasim*. Découvertes intéressantes pour l'histoire de l'art arabe.

Mai. Présentation avec éloge par M. CORDIER des *Cent Nuits* de M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

Septembre. VAN BERCHEM, *Note sur l'avancement du recueil des Inscriptions arabes en 1910-1911*.

Les inscriptions d'Égypte sont confiées à MM. Wiet et Combe ; celles de Syrie à MM. Sobernheim et Mittwoch ; celles de la Palestine et de la Syrie du Sud à M. Van Berchem et au P. Jaussen ; celles de l'Asie Mineure à M. Edhem ; enfin l'exploration épigraphique de l'Arabie, de la Mésopotamie, de l'Afrique du Nord, de la Perse, de la Chine et de la Malaisie est commencée, et M. Van Berchem rassemble celles qui ont gravées sur les objets d'art conservés dans les Musées et les collections de l'Europe et de l'Orient.

Novembre. Présentation par M. CLERMONT-GANNEAU du tome V des *Mélanges de la Faculté orientale de l'Université S. Joseph à Beyrout*.

FOLK-LORE.

T. XXII, 1911.

Juin. WESTERMARCK, *The popular ritual of the great feast in Morocco*. Il s'agit de la fête du 10 de dzou'lhidjdja ('*arafah*), appelée dans l'Ouest *El'Id el kebir*. Cette étude traite des pratiques d'un caractère purificateur pour les gens, de celles qui ont pour but de purifier l'animal destiné au sacrifice, du sacrifice lui-même, des pratiques en vue d'utiliser la *barakah* (bénédiction), résultant du sacrifice, enfin de celles par lesquelles on se préserve des influences funestes. Tous ces procédés sont étudiés avec le plus grand soin et les plus grands détails : en premier lieu, l'application du henné, la visite aux tombeaux des saints, le jeûne (non obligatoire), les promenades d'enfants chantant une complainte pour obtenir des œufs (cf. dans l'Est de la France des tournées de ce genre le vendredi saint), les prières au *msalla*.

L'animal destiné au sacrifice se nomme *dhayya* chez les Arabes, *tafska* chez les Berbères, mot provenant soit du latin *Pascha*, soit de l'hébreu *Pēsakh* ; il est soumis à des rites de purification qui consistent en une application de henné ou de koh'eul et reçoit une nourriture particulière. Le sacrifice est ordinairement accompli par un *fqih*, avec des rites spéciaux qui s'appliquent aussi au fer dont on s'est servi. Le repas fait avec les diverses parties de l'animal immolé, généralement un mouton,

est soumis à des prescriptions qui varient suivant les populations; généralement, on attend un jour, quelquefois plus; le sang est considéré comme ayant des propriétés spéciales et, contrairement à la loi musulmane, il est bu dans certains endroits, surtout chez les Berbères comme remède contre la possession (cf. chez les anciens Arabes le sang des princes appliqué à un semblable usage). La manière dont succombe la victime, l'état du cœur, du sang, des os, des intestins sont utilisés pour la divination. Une singulière pratique qu'on ne retrouve que chez les Berbères est celle par laquelle les hommes qui ne prennent pas part au service du msalla tirent de toutes leurs forces l'extrémité d'une corde que les femmes tirent de l'autre côté; chez les Aït Ouarain et les Chel-h'as du Glaoui, c'est un moyen d'attirer la pluie usité également chez les A. Sadden. Une mascarade fait partie des cérémonies de la fête. Un personnage revêtu de la peau d'un animal sacrifié, et portant le nom de Bou Jloud dispute à un autre, Cheïkh ech Chioukh, la possession d'une jeune femme appelée Yissouma. Ailleurs, et j'ai vu le même spectacle à Ouargla, c'est Cheïkh ech Chioukh qui, soupçonnant la fidélité de sa femme, *Halima*, la cite devant le qâdhi.

Quelquefois, d'autres personnages représentant des Juifs ou des Chrétiens se mêlent à la scène. Ces mascarades se retrouvent aussi bien chez les populations berbères que chez les Arabes et je crois que c'est des premières que cette coutume a passé aux seconds. Du reste, au Maroc, elles ont lieu à d'autres époques qu'à la fête de 'Arafah; quelques-unes régulièrement à certaines dates de l'année solaire, ce qui a amené M. Doutté à conclure que primitivement, la mascarade avait lieu au printemps, et qu'elle ne fut associée que plus tard à des dates du calendrier lunaire; ce serait donc la survivance d'une ancienne coutume d'immoler le dieu de la végétation. M. Westermarck combat cette opinion et y verrait plutôt une cérémonie destinée à écarter les influences nuisibles: il explique de la même manière le sacrifice anté-islamique, devenu ensuite une prescription musulmane, d'une brebis à 'Arafah. Les deux pratiques (sacrifice et mascarade) peuvent être indépendantes l'une de l'autre.

Bibliographie: SYKES et KHAN BEHADER AHMAD ED DIN, *The Glory of the Shia World*. Description intéressante d'un pèlerinage au tombeau de l'imâm Riza à Mechhed, avec des détails sur la vie et les croyances persanes. C. R. par AUBRY O'BRIEN.

Septembre. Bibliographie.—GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Les Cent Nuits*. Ouvrage très intéressant et très soigneusement traduit et annoté,

dont l'article fait ressortir le mérite. Il n'est pas impossible que les récits de dragons ou de chars volants soient des souvenirs de tentatives d'aérostation, plutôt que les effets d'un songe, comme le croit Havelok Ellis. Les deux opinions me paraissent douteuses, bien qu'il y ait eu, à n'en pas douter, des tentatives d'aérostation qui échouèrent, tandis que celles de navigation réussirent. Les démons « qui ont les yeux fendus en long » pourraient être la race mongoloïde aux yeux obliques. Une liste des auteurs cités aurait été utile. C. R. par W. F. KIRBY.

LA GÉOGRAPHIE.

1911. 15 mai. VILLATTE, *A travers le Sahara, du Tidikelt au Niger par le Ahaggar* (carte). Il signale la superstition d'après laquelle, chez les Touaregs, l'arbre *atil* (*Mærua rigida*) est hanté par les djinns. Qui-conque vient reposer à l'aise dans son voisinage, doit frapper le pied de l'arbre avec une pierre ou une arme.

15 juin. L. PERVINQUIÈRE. *A Ghadamès* (avec gravures). Quelques détails sur la grande mosquée qui, contrairement aux assertions de Rohlfs et de Duveyrier, ne paraît pas contenir de restes anciens. Toutes les ruines sont arabes. On peut regretter que l'auteur n'ait pas profité des renseignements historiques contenus dans le beau travail de M. de Motylinski, *Études sur le dialecte de R'damès* (Paris, 1904).

GIORNALE DELLA SOCIETA ASIATICA ITALIANA.

T. XXIV, 1911.

Bibliographie. EDMUND W. SMYTH, *Akbar's Tombe, ikandarah, near Agra*, éloge, par CIARDI-DUPRÉ de cette belle et importante publication. K. — SUSSHEIM, *Prolegomena zu einer Ausgabe der im British Museum zu London verwahrten Chronik der Seldschugischen Reiches*. C. R. par CIARDI-DUPRÉ signalant l'utilité de l'édition annoncée.

GÖTTINGISCHE GELEHRTE ANZEIGER.

173^e année, 1911.

Mars. DER ISLAM, I. fasc. I. L'auteur de ce compte rendu examine en détail ce premier fascicule et spécialement l'article 3. Becker : *Der Islam als Problem*, avec quelques réserves sur la théorie qui met au second

plan l'influence de la religion sur la pensée des Arabes dans les premières conquêtes hors de la Péninsule.

Juillet. W. POPPER, *Abu'l Mahasin Ibn Tagriberdi's Annals*. Après Maqrizi, Ibn Tagriberdi peut être considéré comme l'historien de l'Égypte le plus important que nous possédions. Aussi est-ce un service considérable rendu à l'orientalisme par M. Popper qui a continué l'édition commencée par Juynboll (Leiden, 1852-1861) qui s'est arrêté au commencement de la dynastie fatimite. Il est à regretter qu'il n'ait pas adopté pour désigner les manuscrits dont il s'était servi les mêmes sigles que Juynboll : ceux-ci s'appliquant aux mêmes textes, il y a confusion. C. R. par WELLHAUSEN.

Août. L. CHEIKHO, *Le Kitâb al Hamâsah d'Abou Ubâdah el Buhturi*. A côté de la célèbre *Hamâsah* d'Abou Tammâm, existait celle d'El Bohtori, poète comme lui ; mais les deux recueils diffèrent au point de vue de la composition. Abou Tammâm, dans son *Anthologie* nous a donné parfois des morceaux étendus ; au contraire, chaque extrait de son émule ne dépasse pas quelques vers. La tendance est généralement moraliste ; nous y trouvons, à côté de poètes célèbres, d'autres peu ou point connus. Le manuscrit unique de Leiden sur lequel a été faite l'édition du P. Cheikho avait déjà été utilisé par les orientalistes, à commencer par Von Hammer que l'auteur de l'article regrette de ne pas voir mentionner. A vrai dire, l'omission n'est pas bien grave pour qui connaît la valeur de Von Hammer comme arabisant. Suivent un certain nombre de corrections et de rapprochements. L'éditeur n'en mérite pas moins nos plus chauds remerciements. C. R. par SCHULTHESS.

DER ISLAM.

1^{re} année, 1910.

Fasc. I. C. H. BECKER, *Der Islam als Problem*. L'auteur qui veut étudier, non pas les problèmes de l'islâm, mais l'islâm en tant que problème, examine d'abord les multiples sens qu'on a donnés à ce mot qui se trouve désigner à la fois une religion, un ensemble d'états et une civilisation. Il pose ensuite le problème suivant : Comment la civilisation unitaire de l'islam s'est-elle établie et quel rôle a joué le moment religieux dans le cours de son développement ? Cette question est étudiée avec le plus grand soin : quelquefois même l'esprit pénétrant de

l'auteur arrive, par sa subtilité, à des conclusions qu'on peut trouver exagérées. Il est difficile d'admettre que, même sous les premiers khalifes et surtout avec la largeur d'esprit (ou l'indifférence) qu'on reconnaît aux Omayyades, la conquête de l'Asie occidentale et centrale — on peut ajouter de l'Égypte, de l'Afrique et de l'Espagne, — soit aussi dégagée de l'influence religieuse qu'il semble le dire. Le mouvement qu'on ne trouvait plus à la cour existait dans les armées et, n'oublions pas qu'il s'agit de Sémites, la foi religieuse pouvait seule leur donner l'élan qui caractérise les premiers siècles de l'hégire, et la fermentation qui existait dans l'Arabie anté-islamique n'aurait pas suffi à faire déborder ainsi un peuple tout entier hors de la péninsule, si elle n'avait été guidée par le fanatisme. L'invasion des Barbares, au commencement du moyen-âge, n'eut pas ce caractère, parce que l'élément religieux n'était pas un des facteurs. A part cette restriction, on ne peut que souscrire aux thèses de l'auteur qui a, entre autres, montré la différence qui existe entre la civilisation arabe et la civilisation musulmane et la part prépondérante qui, dans cette dernière, doit être faite aux populations converties (cf. Simonet, *De l'influence de l'élément indigène dans la civilisation des Maures de Grenade*, Bruxelles, 1895, in-8°). — GOLDZIHNER, *Ueber die Benennung der 'Ichwan al-Safa*. Notre savant collaborateur montre, avec preuves à l'appui, que ce titre a été emprunté à une phrase du livre de *Kalilah et Dimnah* (éd. de Sacy, Paris, 1816, p. 160, chapitre de la *Tourterelle à collier*). — E. HERZFELD, *Die Genesis der islamischen Kunst und das Mshatta-Problem*. — G. JACOB, *Hinweis auf wichtige östliche Elemente der islamischen Kunst*. Étude sur l'influence exercée par les Persans et les Turks sur l'art et l'industrie des Musulmans, surtout les tapis, les miniatures et les faïences. — ENNO LITTMANN, *Bemerkungen über den Islam in Nord-Abessinien*. Indications aussi précises qu'il est possible sur les progrès de l'islam au XIX^e siècle, chez les populations jadis chrétiennes du Nord-Est de l'Abyssinie. — MARTIN HARTMANN, *Deutschland und der Islam*. Ces considérations sont accompagnées d'appréciations sévères : on ne saurait dire qu'elles sont exagérées. Pour le musulman, les non-musulmans ne forment qu'une masse sur laquelle ont cours, dans les endroits les moins cultivés, les récits les plus fantastiques. L'Allemagne a affaire aux Musulmans de deux façons : en Afrique, où il s'agit de sujets : il faut éviter le danger de l'islamisation des indigènes ; en Turquie et en Asie, où elle se trouve en face d'états indépendants, son but doit être : relever leur niveau de civilisation par tous les moyens, et d'abord

diminuer, sinon faire disparaître, le fanatisme. A ce propos, la prophétie mentionnée dans la note 1 de la page 77 s'est réalisée à Athènes, lorsque le P. Lammens appliqua à La Mekke la qualification de ville lugubre, qu'elle mérite parfaitement, au grand scandale de quelques Égyptiens. Le moyen d'arriver à ce relèvement, c'est l'établissement de missions, plutôt laïques, la création d'écoles, de centres intellectuels et ouvriers. — *Kleine Mitteilungen*. C. H. BECKER, *Zur Kulturgeschichte Nord-Syriens im Zeitalter der Mamluken*. Observations très justes sur le système des waqf tel qu'on le trouve indiqué par des inscriptions de l'époque des Mamlouks dans le recueil de M. Sobernheim. — A. J. WENSINGK, *Feuer als Signal zum Gottendienst*. Un passage de la Michna confirme la tradition, mentionnée par Bokhâri, que le feu existait comme signal de la prière chez les Juifs. — Id., *Die Herkunft des gesetzlichen Bestimmung die Reinigung betreffend*. L'auteur cite des passages du Berakot, montrant que les principales conditions, pour la purification rituelle chez les Musulmans, se trouvent chez les Juifs.

Fasc II. E. HERZFELD, *Die Genesis der islamischen Kunst und das Mshatta-Problem* (suite). — SEIDEL, *Medizinisches aus den Heildelbergen Papyri Schott-Reinhardt*. — C. H. BECKER : *Zur Geschichte der östlichen Sudan*, article nourri de faits et qui expose clairement les principaux points de l'histoire de l'extension de l'islâm dans le Soudan oriental. Il y fut introduit par le nord, et ensuite, par des émigrations parties de l'Est. En premier lieu, la tribu des Djohâinah, de qui descendraient les Fezârah, les Hamr, les O. Râchid, etc. Nous connaissons cette tribu, d'origine yéménite, comme ayant habité la Haute Égypte et une partie de la Nubie. Quant à une immigration arabe par le Choa, dont le nom aurait été porté jusque dans le Bornou, ce que nous savons de l'histoire d'Ethiopie rend cette hypothèse inadmissible. Cette opinion est combattue implicitement dans un article de M. Hartmann qui n'est pas cité ici : *Schoa und Tundscher* ap. *Der islamische Orient*, t. I, fasc. I (Berlin, 1899, in-8°), p. 29-31. Il y voit le mot arabe *chawa*, pasteur. Cf. l'étymologie de *chaouia* dans le N.-O. de l'Afrique. Pour les Toundjer, dont le nom est expliqué, comme l'avait déjà proposé M. Hartmann, *op. laud.*, par une altération de l'arabe *toudjdjar*, marchands, on peut ajouter à ce que M. Becker dit de leur double provenance : 1° en faveur de leur émigration du Nord, outre les renseignements fournis par Nachtigal, que les Toundjer du Darfour, du Ouadaï, du Kânem et du Bornou ont encore une chanson populaire commençant ainsi :

Emmenez-nous dans le pays de Tunis la verte :

L'eau de Tunis suffira à nous faire vivre même sans mil ;

Tunis la verte est un paradis lointain.

Ils supplantèrent les Dadjo au Darfour et furent eux-mêmes remplacés au pouvoir par les Kîra. 2° En ce qui concerne l'émigration par l'Est, les Toundjer se disant descendants des B. Hilâl, cf. un passage de d'Escayrac de Lauture (*Le Désert et le Soudan*, Paris, 1855 p. 259 et suiv.) et un autre de Brun-Rollet (*Le Nil blanc et le Nil Soudan*, Paris, 1855, in-8°, p. 75). Vient ensuite un important chapitre sur les Zaghâwa et les commencements du Kânem-Bornou. En ce qui concerne la prétendue origine yéménite de la première dynastie du Bornou, se donnant pour ancêtre le héros himyarite Seïf ibn Dzou Yezen, M. Becker a parfaitement raison de la tenir pour invraisemblable. J'expliquerais cette attribution d'une manière un peu différente de la sienne. Un demi-lettré, trouvant dans une tradition le nom de Mohammed Sêf (Seïf) Allah (سيف الله, l'épée de Dieu) aura rattaché ce nom à Sêf (Seïf) fils de Dzou Yézen qui a, comme le fait remarquer M. Becker, laissé en Orient un souvenir plus ou moins fabuleux. Le roman dont il est le héros (cf. p 172, note 1) est très goûté. Aux éditions citées, il faut en ajouter une du Qaire, 1302 hég., 17 vol. in-8; je possède un premier fascicule lithographié au Qaire, sans doute; il existe une traduction turke par 'Ali bey, Constantinople, 1847 in-4° (cf. aussi Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, III. Liège, 1898, p. 138-139). Quant à la date de ce roman, un « terminus a quo » nous est fourni dans la III^e partie, par la mention du souverain d'Abyssinie (Saïfa-Ar'âd, qui régna de 1342 à 1370 et fit la guerre aux Musulmans dans la Haute-Egypte cf. mes *Études sur l'histoire d'Ethiopie*, Paris, 1882 p. 11, 100-101 et notes 87-89 p. 237-238). Il est à remarquer que les Boulâla du Kânem qui se réclament également de Sêf (Seïf) le nomment Mohammed Sêf Allah, Mohammed Yemen et Mohammed El Kebir el Birnaoui (dérivé arabe du mot boulâla *birni*, ville fortifiée). L'article se termine par la traduction du passage de Chihâb eddin el 'Omari, très important pour l'histoire du Soudan. — G. JACOB, *Der Nâtû und sein Lied bei Ibn Daniyal*. Nâtû est un personnage des ombres chinoises d'Ibn Danyâl. Suivant une indication de M. Littmann, M. Jacob y voit le nom éthiopien Nâtû. — E. KÜHNEL, *Austellung von Meisterwerken Mohammedanischen Kunst in München*. Énumération des principaux objets d'art de cette exposition; manuscrits, reliures, miniatures. — Kleine Mitteilungen und Anzeigen. — GROTHE, *Wanderungen in Persien*,

Erlebtes und Erschautes. C. R. par TH. JÆGER. Le livre est favorable à la Perse; la conclusion de l'article est que l'Allemagne ne peut pas essayer de partager avec la Russie et l'Angleterre les dépouilles de la Perse. Annonce par M. C. H. BECKER de l'apparition d'une nouvelle revue, *Orientalischen Archiv*. — Id, *Mechroutiette*, journal d'opposition au comité Union et Progrès, paraissant à Paris sous la direction de Cherif-pacha.

Fasc. III-IV. Menzel. *Beitraege zur Kenntniss des türkischen Frauenlebens*. Description d'une collection intitulée : Bibliothèque de littérature moderne (*Edebiyyat i djedîde Kutubkhanesi* qui compte déjà douze volumes sur des sujets variés, en grande partie des nouvelles, avec une traduction de l'*Ilk Giörudju*, tiré du *Kharistan u Gulistan* d'Ahmed Hikmet, et du *Giörudju* extrait du *Hayyat i Mokhkhayyal* de Husain Djahid. — SEIDEL, *Medizinisches aus der Heidelberger Papyri Schott-Reinhard II* (suite). — KAHLE, *Islamische Schattenspiegelfiguren aus Egypten*. I. Description (avec planches) de diverses figures d'ombres chinoises taillées dans le cuir; contribution intéressante à l'histoire des ombres chinoises en Égypte. — T. SCHMIDT, *Die occupatio im islamischen Recht*. L'auteur a retrouvé avec beaucoup de sagacité l'origine de la *ghanîma* sous l'*occupatio* du droit romain; les principes sur lesquels elles reposent sont identiques, qu'il s'agisse du butin fait à la guerre, des produits de la mer, de trésors, de métaux, de gibier, d'objets sans propriétaire. En appendice, on trouve une traduction soignée du chapitre du *Kitâb el Kharadj* d'Abou Yousof sur le partage du butin et une biographie complète. — R. STROTHMANN, *Die Literatur der Zaiditen*. On sait que les zaidites forment une partie dissidente des chi'ites, réagissant contre la tendance anti-islamique et anti-arabe de cette secte. Elle reconnaît pour fondateur l'imâm Zaid ben 'Ali, descendant de Hosain, qui périt comme son aïeul en combattant les Omayyades, en 122 de l'hégire à Koufah. Ses doctrines se développèrent au nord de la Perse, dans le Mazandérân, le Guilân et le Daïlem, et au sud de l'Arabie, dans le Yémen. Aujourd'hui encore, Sana'a est considérée comme la capitale religieuse des Zaidites. Toute une littérature s'est développée dans cette dernière région, et elle nous est surtout connue par les manuscrits rapportés par Coprotti et qui sont aujourd'hui dans les Bibliothèques de Berlin, de Milan et de Munich et au British Museum. L'étude de M. Strothmann est consacrée à la première de ces collections et complète ce qu'en ont dit Ahlwardt, Rieu et Griffini. Parmi les manuscrits soigneusement analysés, il faut citer dans le domaine historique la biographie des imâms zeidites par Abou 'l Hosain Yahya ben El Hasân qui

en 288 (901) fonda une dynastie à Sa'da dans le Yemen ; une précieuse histoire intitulée *Kitāb el If'āda* par l'imām En Nātiq Bilhaqq Abou Tālib Yayha ben El Hosāin mort en 424 (1033) ; une biographie des imāms depuis 'Ali jusqu'en 614 (1217) par Hamid ben Ahmed el Mahalli el Hamdāni, mort en ramadhān 652 (1254) avec une continuation jusqu'en 1087 (1676) due au Yéménite 'Imad eddin Yahya b. 'Ali ; un autre recueil du même genre allant jusqu'en 916 (1510) fut composé par Mohammed ben 'Ali b. Yousof : la liste des ouvrages généraux se clôt avec l'abrégé schématique allant jusqu'en 774 (1372) et inséré par Ahmed b. Yahya El Mortadha mort en 840 (1437) dans sa grande encyclopédie *El Bahr ez Zakhkhār*. Des biographies spéciales ont été composées : celle du fondateur de la domination zaidite dans le Yémen : *Sirāt el Hādī* par son contemporain 'Ali b. Mohammed el 'Abbāsi ; une des deux fils et successeurs d'El Hādī par Moslim ben Mohammed. On peut y joindre la Chronique du sud de l'Arabie, *Anbā ez Zamān* par Yahya ben El Hosāin el Yamani qui vivait en 1110 (1698). En fait d'ouvrages théologiques, on peut mentionner quelques traités sur l'explication de plusieurs passages du Qorān et surtout un livre sur le droit de la guerre, par l'Alide Mohammed ben 'Abdallah qui vivait vers 145 (762). — E. KÜHNEL, *Anstellung von Meisterwerken Mohammedanischen Kunst in München* (suite). L'auteur décrit ici les travaux sur métaux ; les armes, la céramique, la verrerie, les sculptures sur ivoire et sur bois, les étoffes, les tapis. — *Kleine Mitteilungen und Anzeigen*. J. HOROWITZ, *Die Beschreibung einer Gemälde bei Mutanabbi*. Reconstitution intéressante d'un tableau qui représentait la prise de Barzouya par Seif ed Daoulah, d'après quelques vers de Motanabbi, rapprochés d'un passage de Constantin Porphyrogénète. — R. HARTMANN, *Zur Thema Minaret und Leuchtturm*. Addition à un mémoire de l'auteur, publié dans *Memnon*, III, 220 sur l'origine du minaret, primitivement tour à signaux. Le travail de M. Doutté, *Les Minarets et l'appel à la prière* (Alger, 1900, in-8°) méritait d'être signalé. — C. H. BECKER, *Die Islamfrage auf den Kolonialkongresse*, 1910 ; Id., *Theodor Nöldeke, Ueber die Sprache des Qorān's*. Il se félicite que le patriarche des études sémitiques rejette la thèse de Vollers sur la langue primitive du Qorān. T. II. 1911.

Fasc. I. C. H. BECKER, *Materialen zur Kenntniss des Islam in Deutsch-Ost-Afrika*. Après avoir étudié dans un précédent article la pénétration musulmane dans le Soudan oriental, l'auteur passe aux territoires placés sous l'autorité de l'Allemagne. Cette religion y pré-

sente les apparences les plus diverses, suivant les populations qui la professent. D'abord, une sorte d'aristocratie, composée d'Arabes du Hadhramaout et de l'Omân ; les premiers, désignés aussi sous le nom de Chi/iris (de la ville d'Ech Chi/ir), sont presque tous orthodoxes chafé'ites, les seconds appartiennent à la secte hérétique des Abadhites et ont conservé des relations avec les Mzabites d'Algérie. Aux sources indiquées p. 4, note 1, on peut ajouter : Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie* (Paris, 1886, in-8°) ; de Motylinski, *Le manuscrit arabo-berbère de Zouagha* (*Actes du XIV^e Congrès des Orientalistes*, t. II, IV^e section, p. 60-78) ; Morand, *Les Kanouns du Mzab*, dans ses *Études de droit musulman* (Alger, 1910, in-8°). Aux communautés abadhites musulmanes mentionnées, il faut joindre celles de Djerba et du Dj. Nefousa. Viennent ensuite les Indiens musulmans dont deux classes, originaires du Goudjerate, les Bohora et les Khodja, appartiennent à la secte chi'ite des Ismaélis. Mais ni les Chi'ites, ni les Abadhites ne font de propagande parmi les populations indigènes de race bantoue. L'article continue par un rapide essai d'histoire de cette région : il ne faut pas oublier que, sans parler des écrivains portugais et surtout João dos Santos, les principaux matériaux furent recueillis par Guillain et publiés dans son *Voyage à la côte orientale d'Afrique* (Paris, 1856-1857. 3 v. in-8°) et que l'ouvrage le plus complet que nous possédions sur ce sujet est celui de Devic, *Le pays des Zendjs* (Paris, 1883, in-8°). La propagande de l'islâm à l'intérieur fut faite par les marchands d'esclaves. Mais les documents sont imprécis quand ils ne font pas défaut, sur la situation actuelle de l'islâm et le nombre de ses adhérents. M. Becker rejette les chiffres exagérés de Hartmann : toutefois, il constate, d'après les rapports de différentes provinces, que cette religion s'étend tous les jours, grâce aux marchands souahilis de la côte ; seules, les populations du Ruanda, de l'Urundi et de l'Uha ainsi que les Masaï et le Wanyamuezi sont restés intacts. Cette constatation a son importance quand on rapproche ce mouvement de la visite du vizir du sultan de Zanzibar, Sayyid Ali ben Hamoud, à Constantinople. Aujourd'hui, les Jeunes Turks ont, sinon arrêté, du moins enrayé le mouvement sur lequel l'Allemagne, souveraine de cette région, ne peut fermer les yeux. La prière pour le khalife, c'est-à-dire pour le sultan de Turquie citée p. 17-18, est suggestive. Cette étude importante se termine par l'examen des ouvrages répandus dans le pays. La jurisprudence chafé'ite et abadhite y est largement représentée, ainsi que la religion ;

naturellement la *Bordah* d'El Bousiri, avec de nombreux commentaires, s'y rencontre avec quelques traités de mysticisme ; on trouve peu de chose en fait d'ouvrages sur la grammaire : le principal est l'*Adjroumyyah* ; les romans sont représentés par des éditions de parties séparées des *Mille et une Nuits*, qui propagent ces contes dans l'Afrique orientale ; on peut mentionner encore le *Baddi' ez Zohour* d'Ibn Iyâs, le *Qisas el Anbyâ* d'Eth Thâalibi ; le *Fotouh ech Châm* du pseudo-Waqidi ; presque tout est imprimé au Qaire. Un des moyens par lesquels l'islâm agit le plus sur les esprits est la magie ; elle a rencontré dans la crédulité des noirs un terrain favorable, bien que, d'ailleurs science importée, elle soit œuvre de lettré et non d'origine populaire. Dans les pratiques magiques, on ne trouve que des traces presque insaisissables d'anciennes croyances bantoues ; aussi, le beau livre M. Doutté (*Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909, in-8°) a autant de valeur pour l'Afrique orientale que pour le Maghrib. On pratique l'astrologie, surtout d'après le livre du « philosophe grec Abou Mâchar », la géomancie d'après le traité d'Ez Zenâti, la divination d'après les lettres et les versets du Qorân. On rencontre aussi l'emploi des amulettes et des talismans, composés de fragments de divers ouvrages, particulièrement le Qorân, le *Dalâil el Khairât*, la *Bordah*, et surtout les invocations (*da'oua*), connues sous le nom de *djaldjaloutyah* (cf. Doutté, *op. laud.*, p. 139-142) ; la *barnasyah* et la *barhatyah*, décrites ici pour la première fois : la dernière est à rapprocher de ce qu'on appelle, dans l'Afrique du Nord, *Esseba' Khouatim* (cf. Doutté, *op. laud.*, p. 155-161). A la science de la magie se rattache la magie populaire, pratiquée d'après le *Kitâb er Rahmâ*, du pseudo Es Soyouti et l'oneiromancie, d'après le *Ta'bir er Rouya*, fausement attribué à Ibn Sirin, comme manuels. Ici se place naturellement un détail de l'insurrection de 1905-1906 : les conjurés, païens, musulmans et même chrétiens, avaient comme amulette un flacon d'eau de Zemzem. A cela se joint la prétendue lettre de la Mekke qui causa des troubles en juillet 1908 dans le sud de la colonie, et dont M. Becker donne le texte et la traduction. — R. STROTHMANN, *Die Literatur der Zaiditen* (fin). L'auteur étudie surtout, d'après l'*Ifâda*, le personnage d'El Qâsim ben Ibrahim Tabâtabâ, le 12° imâm qui, après une vie agitée, mourut en 244. On a de lui 21 traités, dont quelques-uns sont rédigés par ses disciples, parmi lesquels ses deux fils El Hasan et Mohammed. Il s'y montre le défenseur de la religion contre les critiques d'Ibn el Moqaffa', combat les partisans de la prédestination et les

anthropomorphistes et fournit de précieux renseignements sur la doctrine de l'imamat. On peut encore mentionner parmi les théologiens El Hasan b. Zaïd, qui, en 250 (864), se rendit maître du Tabaristân el dont les œuvres sont perdues ; El Hasan b. 'Ali b. Otrouch, seigneur d'Amol, mort en 304 (916) ; rien ne nous est resté de ses quatre-vingts ouvrages. Nous avons un fragment de la *wasyah* de l'imâm Yahya el Hâdi, mais nous possédons en entier le *Kitâb et tahris fi'lfiqh* par l'imâm En Nâtiq, l'auteur de l'*Ifâda*. Dans la période postérieure, la théologie zaidite se distingue dans la lutte contre les Motarrifites qui, sous l'influence d'idées helléniques, professaient un déisme naturaliste et maintenaient les droits de la physique contre la métaphysique. Mais le « pain quotidien » du zaidisme, suivant l'expression de M. Strothmann, c'est le droit, et la liste des ouvrages de ce genre est chargée. L'article se termine par une bibliographie et un extrait de la préface de l'*Ifâda* et de la vie d'El Qâsim. — STRZYGOWSKI, *Felsendom und Aksamoschee* (avec planches). Détails intéressants sur l'histoire et la description de ces deux monuments. — Kleine Mitteilungen und Anzeigen : O. RESCHER, *Ethnologisches im arabischen Sprichwort*. Au point de vue ethnographique, l'auteur cite des proverbes défavorables aux Bédouins, aux Kurdes, aux Kabyles, aux Nègres et aux Juifs. — I. GOLDZIEHER, *Mirba'*. Sur les sens de ce mot. — G. JACOB, *Brettchenweberei bei Schanfara*. Explication nouvelle et vraisemblable du vers 25 de la *Lamyat el 'arab*. — AMEDROZ, *Concordanz zwischen Tabari's Annalen und Ibn Miskawah's Tag'arib el umam*, fasc. 2-3. — C. PRÜFER et M. MEYERHOF, *Die aristotelische Lehre vom Licht bei Hunain ibn Ishaq*. — R. HARTMANN, *Die Hertschaft von Alkarak*, chronologie détaillée de cette forteresse et de la seigneurie dont elle était la capitale, depuis la première croisade jusqu'à nos jours. — P. KAHLE, *Islamische Schattenspielfigurer aus Egypten* (suite). — Fr. SARRE, *Zu Josef von Karabaceks Riza-i Abbasi*. Réfutation des attaques portées par l'orientaliste autrichien contre son article sur le miniaturiste persan Riza-i-Abbasi. — MITTWOCH, *Zu Josef von Karabaceks Riza-i Abbasi*. Sur le même sujet : corrections d'erreurs commises par M. von Karabacek. — SEIDEL, *Medizinisches aus den Heidelberger Papyri Schott-Reinhard III*. — G. JACOB, *Fortleben von antiken Mysterien und altchristlichen im Islam*. C'est surtout dans les ordres de derviches qu'existent ces survivances. L'auteur cite une pratique des Takhtadjis, confrérie étroitement apparentée aux Bektachis. Elle consiste, après diverses cérémonies et une sorte de confession, à enfermer les péchés

de l'initié dans un bâton entouré de rubans de couleur ; on le brûle, ce qui produit l'absolution et les cendres sont enterrées ou jetées dans l'eau courante. A Rome, les Dendrophores, apparentés au culte de Cybèle, promenaient solennellement un arbre consacré à Atis ou un poisson enrubanné et couronné de violettes. Le rapprochement entre les deux cérémonies ne me paraît pas s'imposer : il faudrait que l'arbre des Dendrophores fût chargé des péchés de la communauté et brûlé : c'est la partie essentielle de la cérémonie chez les Takhtadjis. Le rapprochement que fait M. Jacob du nom de ces derniers (en turk, charpentier, menuisier) avec le nom des Dendrophores qui étaient aussi des charpentiers et des menuisiers, n'est rien moins que probant. Les Dendrophores promenaient un arbre, emblème et matière de la profession des adeptes, d'où leur nom ; les Takhtadjis brisent les péchés des leurs dans un bâton. Il y a plus de vraisemblance dans le rapprochement entre l'habitude des Bektachis à servir dans leur repas solennel du soir une coupe de vin, du pain et un morceau de fromage avec la même pratique reprochée par S. Epiphane aux Artotyrites, classés par lui parmi les Montanistes. Mais comment cette tradition s'est-elle maintenue en Asie Mineure, depuis la secte infime et obscure des Artotyrites, que nous ne connaissons que par S. Epiphane, et qui s'éteignit sans doute de bonne heure, jusqu'à l'ordre important des Bektachis ? Il nous manque les anneaux intermédiaires. L'auteur rapproche ensuite l'usage consacré du nombre quarante dans la confrérie des Khalweti avec la Quadragésime des chrétiens. — HERZFELD, *Die Qubbat al Sakhra, ein Denkmal frühislamischer Baukunst*. Observations sur l'article de Strzygowski, *Felsendom und Aqsamoschee*. — C.-H. BECKER, *Neue arabische Papyri des Aphroditofundes*. Correspondance administrative entre le gouverneur égyptien Qorra ben Charik (90-96 hég.) et Basilios, le chef du district d'Aphrodite, aujourd'hui Kôm Echqau, et les habitants. — H. J. BELL, *Translation of the Greek Aphrodito Papyri in the British Museum*. — Même sujet. — *Kleine Mitteilungen und Anzeigen* : C.-H. BECKER, *Die vierte Islamzeitschrift*. C'est sans doute par modestie que l'auteur n'a pas mis au premier rang la revue qu'il dirige et qui surpasse de beaucoup les autres, non seulement par la variété des matières, mais encore, et surtout, par la méthode et la critique. — A. J. WENSINCK, *Mohammed und das Judenthum*. Exposé sommaire et exact des rapports de Mohammed avec le judaïsme, inspiré par le récent mémoire de Leszynsky, *Die Juden in Arabien*. — WILSON, *The Masnavi of Jalâl eddin Rumi*. L. II, trad. et commentaire.

Ouvrage important pour l'étude du soufisme; il complète la traduction du livre I due à Redhouse. C. R. par O. MANN. — TCHUDI, *Die Asaf-Name des Lutfi Pascha*. C. R. excessivement élogieux par F. GIESE. — *Zeitmässiges Marokko*. On peut s'étonner qu'une revue sérieuse, publie la lettre adressée à M. Schmidt, à moins qu'elle n'ait voulu donner à ses lecteurs une idée de l'état d'âme de certains agents indigènes de l'Allemagne au Maroc, en étalant les calomnies et les mensonges dont ils se font tour à tour les inventeurs et les échos. Le nom de l'indigène a été supprimé, ce qui laisse le champ libre à toutes les suppositions.

Fasc. 4. J. STRZYGOWSKI, *Ornamente altarabischer Grabsteine in Kairo*. Ces stèles, trouvées dans le cimetière, en face de Bâb el Qarafah, pied du Moqattam, déjà célèbre au temps de Maqrizi comme cimetière, sont au Musée arabe du Qaire, mais les inscriptions qu'on y relève n'ont pas été admises dans le magistral recueil de Van Berchem; elles vont de 190 à 335 hég. et portent un certain nombre d'ornements classés et étudiés avec soin par M. Strzygowski. Il en existe d'autres dans divers musées et collections particulières: il serait intéressant de les réunir dans une publication spéciale. — O. RESCHER, *Ueber fatalistische Tendenz in der Anschauungen der Araber*. L'auteur signale, après Schrameier, des tendances fatalistes chez les Arabes anté-islamiques: il n'y a rien d'étonnant que ce sentiment qu'on rencontre dans bien des littératures, se soit développé dans l'islâm. On le rencontre comme inspiration de nombreux proverbes; il est curieux que certains des anciens poètes aient représenté la fatalité par une image matérielle. — WIEDEMANN, *Ueber der Wert von Edelsteinen bei den Muslimen*. — C. H. BECKER, *Historische Studien über das Londoner Aphrodito Papyri*. — BELL, *Translations of the greek Aphrodito Papyri in the British Museum* (suite). — *Kleine Mitteilungen und Anzeigen*. C. H. BECKER. *Das Amida-Werk*. Compte-rendu détaillé et important de l'œuvre considérable de Van Berchem et Strzygowski. — Id., *Klein-Asien in Corpus Inscriptionum arabicarum*. Il fait ressortir la valeur de la publication, par Van Berchem, des inscriptions arabes de cette région. — Id., *Die Zeitschrift für Kolonialsprachen*. C. R. de cette revue dirigée par un africanisant de grand mérite, C. Meinhof. — Id., *Zur Entstehung der Waqf-Institution*. — Id., *Eine Kritische Maqriziusausgabe*. Éloge mérité de cette excellente publication de M. Wiet. — Id., *Harder's Arabische Chrestomathie*. Il est difficile d'admettre que cette chrestomathie qui, d'ailleurs, n'est pas sans mérite, comble une

lacune; le choix des morceaux, pour la partie littéraire, prête à la critique. — J. HOROVITZ, *Die Hamdaniden und die Seb'a*. L'auteur, montre que, contrairement à ce qu'avance Lane Poole, Saïf ed Daoulah mort en 356, n'a pas pu payer tribut aux Fatimides, qui ne s'emparèrent de l'Egypte qu'en 358; mais il est exact que les derniers Hamdanides se soumirent aux Fatimites. — HERZFELD, *Zur Strzygowski's Aufsätzen im Band II*.

JOURNAL ASIATIQUE.

X^e série. T. XVII, 1911. 1^{er} semestre.

Janvier-février. Bibliographie. BROWN, *The Persian Revolution of 1905-1909*. Récit attrayant et complet des événements qui ont amené la révolution persane. Les appendices sont utiles. — SEIGNOBOS, *Histoire de la civilisation*, trad. en arabe par Mohammed Kurd Ali. Cet ouvrage rendra des services. Quelques observations à propos de la transcription des noms propres. — Abou Mohammed 'Abd Allah el Yafi'i, *Murhamu 'l 'ilali 'l mu'dila*, éd. Ross, fasc. I. Traité intéressant de polémique contre les Mo'tazelites, par l'imâm El Yafi'i, qui donna son nom à une branche des Qadiryah. C. R. par C. HUART.

Mars-avril. H. LAMMENS, *L'âge de Mahomet et la chronologie de la Sîra*. Relevant avec une grande érudition les contradictions et les traditions conventionnelles des écrivains musulmans, l'auteur montre qu'étant donnée l'incertitude des termes employés pour exprimer une durée, on ne peut accorder de confiance aux dates précises données pour l'étendue de la vie du Prophète. Les prétendues longévités attribuées à certains personnages (*Elm'oammaroun*) dont quelques-uns passent pour avoir été les compagnons du Prophète est « l'œuvre de l'imagination et de la jactance des poètes anciens ». Le P. Lammens (p. 231) rappelle justement à ce propos les patriarches de la Bible : ses arguments peuvent servir dans les deux cas : la longévité des uns n'est pas plus vraie que celles des autres. Sa conclusion est que le Prophète ne dépassa pas l'âge de 52 ans : si ce chiffre n'est pas le plus sûr, il est du moins le plus vraisemblable. La chronologie de la *Sîra* est aussi sujette à caution en ce qui s'agit des premières conversions musulmanes. Comme le dit fort bien le P. Lammens, « chaque famille, chaque parti voulurent avoir leur représentant dans la primitive église islamite ». C'est ainsi que les prin-

cipales églises chrétiennes prétendent avoir été fondées par un Apôtre, ou au moins un disciple des Apôtres : Rome par S. Pierre, Alexandrie par S. Marc, Paris par Denys l'Aréopagite, etc. Les origines de l'islâm devront être étudiées de plus près. C'est le mérite de ce mémoire d'avoir appelé l'attention de la critique sur des points qui paraissaient définitivement acquis. — KHALIL IBN AÏBAK ES SAFADI, *Prolégomènes à l'étude des historiens arabes*, pub. et trad. par E. AMAR. Cette préface est un important résumé de la science historique à l'époque de l'auteur et il est vivement à désirer que, malgré son étendue, le dictionnaire biographique qu'elle précède ne reste pas inédit : il compléterait utilement Ibn Khallikân, El Kotobi et Yaqout. — Mélanges : G. FERRAND, *Note sur le Livre des Cent une Nuits*. A propos de cet ouvrage, magistralement traduit par M. Gaudefroy-Demombynes, l'auteur étudie le conte de l'*Ile de Camphre* et montre que le narrateur a utilisé un certain nombre d'ouvrages géographiques : ainsi la relation d'Abou Zeïd, Mas'oudi, Ibn el Ouardi. L'emploi de ce dernier auteur, mort en 1349 de notre ère, nous fournit un « terminus a quo » pour la date de la composition du livre. — Bibliographie : *Centenario della nascita di Michele Amari*. Énumération des importants travaux dont se composent ces deux volumes. — HAMDU'LLAH MUSTAUF-I QAZWINI, *The Tarikh i Guzida*, éd. Browne. T. I. Reproduction photographiques d'un manuscrit de cet important ouvrage qu'on ne connaissait que par les traductions partielles de Deffrémery, de Barbier de Meynard et de Gantin. — *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, 1910. Analyse et éloge de cette excellente publication. — BAYRAM KHAN, *The Persian and Turki Divâns*, éd. DENISON ROSS. Cet ouvrage d'un fonctionnaire au service des empereurs Humayoun et Akhbar avait été longtemps perdu. On en a retrouvé deux copies dont l'une faite par le fils de l'auteur. Quelques corrections et quelques remarques. — ABU'L MAHASIN IBN TAGRI BERDI, *Annals*, éd. WILLIAM POPPER. T. II, part. 2, note 2. L'article fait ressortir la valeur de cet ouvrage. — SPOER et E. NASRALLAH HADDAD, *Manual of Palestinean Arabic for self instruction*. Ce livre sans prétention sera utile non pas seulement aux voyageurs, mais aussi aux arabisants. — *Conférences faite devant l'Assemblée de l'Université (égyptienne) au sujet de l'usure*. On sait qu'elle est défendue par le Qoran. Le Prophète n'a voulu interdire que l'usure à un taux excessif, telle qu'elle existait chez les Arabes païens. La défense ne s'applique pas au simple prêt à intérêt. — HASSAN IBN THABIT, *Divân*, éd. HIRSCHFELD. Le compte-rendu pourrait être plus sévère pour cette édition. S'il est

vrai que l'édition de Tunis, et il aurait pu ajouter celle du Qaire, est dépourvue de voyelles, celle de Lahore (1878) en contient un certain nombre. M. Hirschfeld ni son critique ne paraissent l'avoir connue. — RIAD GHALI, *De la tradition considérée comme souche du droit musulman*. L'auteur ignore toute la littérature européenne à ce sujet ; il avoue lui-même son ignorance de l'histoire, de la biographie et de la bibliographie arabes. Son livre fourmille de fautes. Ces comptes rendus sont de Cl. HUART. — Annexe, D'OLLONE, *Collection d'ouvrages musulmans chinois*. A propos de la précieuse collection qu'il a rapportée, l'auteur signale un passage qui montre que l'islamisme fut introduit en Chine par le pays des Ouigours.

Mai-juin. KHALIL IBN AÏBAK ES SAFADI. *Prolégomènes à l'étude des historiens arabes* (suite), pub. et trad. par E. AMAR. — Bibliographie : MOHAMMED KURD ALI, *Traité des auteurs éloquents*. Appréciation sommaire et élogieuse de cette collection intéressante par C. HUART.

X^e série, T. XVIII.

Juillet-août 1911. — KHALIL IBN AÏBAK ES SAFADI, *Prolégomènes à l'étude des historiens arabes* (suite). — Bibliographie : E. MONTET, *De l'état présent et de l'avenir de l'islam*. Série de six leçons claires, sur la propagation de l'islam, son orthodoxie, ses déformations, le culte des saints, les confréries religieuses, les tentatives de réforme. C'est à tort que l'auteur du compte-rendu prétend restreindre les Musulmans sujets de l'Allemagne à l'Afrique orientale : ils sont également nombreux dans le Togo et l'Adamaoua. — BERGSTRAESSER, *Die Negation im Kur'an*. Bon travail d'un débutant. — NICOLAS, *Essai sur le cheïkhisme*. I. *Cheïkh Ahmed Lahçai*. Vie d'un précurseur du Bâb, auteur d'un grand nombre d'ouvrages, soigneusement cachés par ses adeptes à qui leur possession attirerait les persécutions des fanatiques chi'ites. M. Nicolas, par ses études et sa situation, est tout préparé pour nous faire connaître le développement de cette secte et de ses doctrines. — MOHAMMED KURD ALI, *Livre des merveilles de l'Occident*. Quelques détails intéressants sur le Libân, la Syrie et l'Egypte qu'il a visités avant de passer en Europe. — EN NIZAMI EL ARUDI, *Chahar Maqala*, éd. par MUHAMMAD IBN 'ABD UL WAHAB de Qazwin. Édition d'un texte traduit en anglais par Browne et qui a été une des sources de Daulet Chah. Il est extrêmement important pour l'histoire littéraire de la Perse : cette édition est accompagnée de nombreuses notes bibliographiques, historiques et biographiques qui en augmentent encore le mérite. Ces comptes-rendus sont de Cl. HUART. — PELTIER, *Le livre des ventes du*

Mouwatta de Malek ben Anas. Outre son importance au point de vue général, cet ouvrage nous renseigne sur un certain nombre d'ouvrages spéciaux à Médine et présente un état de droit musulman très ancien. — MARNEUR, *Essai sur la théorie de la preuve en droit musulman.* L'ouvrage est un exposé clair et méthodique de la matière quoique l'auteur ne se soit servi que des traductions des sources juridiques actuellement existantes, ce qui semble indiquer qu'il n'a pu avoir recours aux originaux arabes. Il y a à signaler un certain nombre de coutumes particulières à l'Algérie, par exemple, le serment par le bât : le plaideur à qui le serment est déféré doit revêtir un bât d'âne ; s'il est parjure, la croyance populaire affirme qu'il sera métamorphosé en cet animal, soit de son vivant, soit après sa mort. L'auteur du compte-rendu y voit avec raison une origine anislamique probablement magique et rappelle à ce propos l'âne d'or d'Apulée ; cependant des traductions analogues existent ailleurs ; par exemple la légende des enfants juifs métamorphosés en porcs par Jésus, ou l'histoire du filou et de l'âne (*Mille et une Nuits*, éd. de Beyrout, III, 56) qui supposent la croyance à une pareille transformation. Il est probable que la preuve par l'enclume et le marteau et le rite de l'onction des paupières et des mains avec de l'huile sont des reste d'ordalies. Ces comptes rendus sont d'E. AMAR. — BARADJIAN, *Essai sur l'histoire de la littérature ottomane.* Court abrégé qui rendra des services en attendant l'ouvrage plus détaillé annoncé par l'auteur. C. R. par L. BOUVAT.

Septembre-octobre 1911. Bibliographie : FRANK, *Scheich Adi.* L'auteur démontre que le cheïkh Adi ben Mosâfir, mort en 557 hég. était un orthodoxe qui fut plus tard accaparé par les Yézidis ; mais il reste à expliquer la cause de cette confusion. Quelques corrections à la traduction. — MAURA, *La question du Maroc*, trad. par BLANCHARD DE FARGES. De l'aveu même de l'auteur du compte-rendu, ce livre renferme, outre un certain nombre d'erreurs, des assertions inexactes. — ROGERS, *The Tuzuk i Jahangir's* (mémoires de Jahangir) publié par BEVERIDGE. Ces mémoires, très importants, du fils d'Akbar, n'étaient pas inconnus, en laissant de côté la falsification traduite par Price : ils avaient été utilisés par Elliott et Dowson. Chose singulière, la préface de M. Beveridge, sur les mémoires écrits par divers souverains de l'Inde, ignore les traductions françaises. De nombreuses corrections à la traduction. — L. MILLIOT, *La femme musulmane au Maghreb.* On peut se demander comment l'auteur du compte rendu s'est imaginé que « beaucoup de contemporains sont hypnotisés par cette idée que le Maghreb renferme le seul et

authentique islamisme ». Il faudrait, à l'appui de pareilles informations, citer des noms et, bien entendu, des noms qui aient une certaine valeur. Éloge du livre. — E. MONTET, *Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord*. Il eût fallu faire remarquer, dans la critique, combien est invraisemblable qu'un renégat, du nom de Mac-Donald, soit Sidi Moqdol (Magdoul), patron de Mogador qui tire de lui son nom. Je suis plutôt tenté d'y voir une survivance d'un mot phénicien (cf. l'hébreu מגדל, le nom arabe سوييرة et les nombreux Agadir جدار, de la région; cf. aussi Stumme, *Gedanken über libysch-phönizische Anklänge Zeitschrift für Assyriologie*, t. XXVII, p. 123). Le culte des saints indigènes est, bien plus que ne le pense l'auteur du compte rendu, un reste du paganisme berbère, exception faite, bien entendu, des saints universellement vénérés. Il aurait dû également ajouter que la légende de Sidi Bel 'Abès es Sebti, que M. Montet donne d'après ses souvenirs personnels, se trouve déjà dans Doutté, *L'Islam maghribin* (Paris, 1900, in-8), p. 61. Comptes rendus par C. HUART.

(A suivre.)

R. BASSET.

LE IV^E CONGRÈS INTERNATIONAL

D'HISTOIRE DES RELIGIONS A LEYDE

Ce que nous appelons depuis quelque douze ans le Congrès d'histoire des religions représente en réalité moins un congrès unique qu'une catégorie de congrès d'histoire religieuse. Malgré quelques parentés de méthode et des connexités d'objet, les sections se différencient plus franchement que dans d'autres assises de ce genre ; ou plutôt chacune des sections tient en proportions inégales d'une ou de plusieurs des disciplines qui apportent leur collaboration à la science des religions : ici c'est l'archéologie ou l'ethnographie ou l'épigraphie qui domine, là c'est le folklore ou la psychologie ou encore les procédés philologiques d'investigation... Pour donner une unité à ce labeur forcément dispersé, des cadres théoriques ne suffisent pas. Sans doute, ces cadres sont modifiés à chaque congrès avec une louable intention de s'adapter aux nécessités scientifiques ou même à certaines conditions locales, par exemple la création d'une section malayo-polynésienne dans un congrès tenu en Hollande : il n'en reste pas moins que la physionomie du congrès tient à une sorte de politique interne qu'il est intéressant de suivre de quatre ans en quatre ans. Après la « Constituante » de 1900, Bâle a expérimenté l'autonomie absolue des sections. Très abondant, très actif, le congrès de 1904 a résolument opéré la séparation entre les matières de séances générales orientées vers un vaste public, destinées à faire connaître et adopter des non spécialistes les résultats les plus directs de nos travaux, — et les séances de sections, plus recueillies et dont l'« ésotérisme » était ainsi annoncé à l'avance.

Un besoin de centralisation se fit-il sentir alors ? C'est ce que tendrait à prouver le vœu déposé à la dernière séance du congrès par M. Schiele. Nous en résumons les termes : son auteur souhaitait que, préalablement à chaque Congrès, le comité d'organisation en fixât le programme général, indiquât certaines grandes questions, fournît certains thèmes sur lesquels des recherches pourraient être séparément poursuivies par des savants qui viendraient ensuite en exposer les résultats aux séances

plénières du congrès. Il ne fut donné à ce vœu qu'une satisfaction partielle : néanmoins le congrès d'Oxford fut résolument centralisateur. Son innovation la plus heureuse fut celle des adresses présidentielles : chaque président avait été invité à résumer, dans l'allocution prononcée par lui à l'ouverture des travaux de sa section, les grandes directions des recherches entreprises et les principaux résultats acquis dans sa discipline depuis la précédente session du congrès. De plus, le comité du congrès avait échelonné la lecture de ces adresses, grâce à un horaire ingénieux, de manière que chacun des membres du congrès pût les entendre toutes sans rien perdre du programme de sa section. Il ne fut pas donné suite à la demande de compte-rendu final telle que l'avait formulée M. Schiele; mais un pas, et très grand, était fait dans le sens d'une coordination de nos travaux.

Le comité d'organisation s'inspira, à Leyde, de principes assez différents et d'ailleurs également soutenables. En cet accueillant pays de toutes les libertés intellectuelles, on s'appliqua avant tout à assurer le libre et cordial échange des opinions et des critiques : la partie officielle, la proclamation *ex cathedra* de conclusions générales furent réduites à leur plus simple expression. Les séances plénières furent absentes du programme ; seule, avec la séance de bienvenue et celle d'adieu, une réunion de toutes les sections eut lieu au théâtre pour entendre une conférence hors série de M. Guimet sur quelques symboles religieux et rendre un unanime hommage au doyen et au Mécène de nos études.

Le congrès prit à ce nouveau régime un caractère d'intimité, de confiance, de simplicité qui, de plusieurs de ses séances, fit quelque chose de très voisin d'une causerie érudite et familière, d'une *amica collatio de veritate*. Des séances peu chargées et d'adroits groupements de communications d'après leurs sujets ont permis aux discussions de prendre toute l'étendue souhaitable et d'être constamment alimentées. Elles ne se limitaient d'ailleurs pas à la stricte durée des séances : les comités locaux du congrès avaient organisé, avec le tact le plus ingénieux, un ensemble de réceptions, de réunions, de promenades où se continuèrent les entretiens commencés dans les salles de la vieille et glorieuse Université, où s'affirmèrent entre congressistes des relations qui sont l'un des plus précieux bénéfices d'un congrès. La bonne grâce, l'amicale courtoisie des savants qui nous reçurent à Leyde, et aussi le charme recueilli et souriant de leur ville contribuèrent pour une très grande part à donner à notre quatrième congrès cet air de fête de l'esprit, d'assemblée heureuse d'hommes de bonne foi.

*
*
*

C'est donc par un hommage de sincère gratitude à ses organisateurs que doivent s'ouvrir ces quelques remarques sur le congrès du mois dernier : pour un peu, à notre gratitude se mêlerait un reproche, celui d'avoir exagéré la courtoisie et l'abnégation : que l'on songe que, dans la liste des auteurs de communications, nous ne lisions aucun des noms qui font le lustre de l'Université de Leyde, MM. Chantepie de la Saussaye, Kern, Snouck Hurgronje, Eerdmans, Holwerda, etc. Les savants qui composaient le comité local d'organisation se sont effacés une fois leur difficile tâche accomplie : ils ont pris place aux bancs de l'auditoire et ont cédé aux *pérégrins* leurs chaires. L'épithète d' « international » fut, appliquée à ce congrès, d'une rigoureuse exactitude : dans chaque section la présidence fut fractionnée pour qu'un représentant de chaque nation pût diriger une fois la séance. Notons aussi que le congrès avait adopté le français, pour ses séances solennelles et ses actes administratifs. Il se trouva que les congressistes de langue française étaient en sensible minorité : notre langue fit office de langue internationale, comme le latin théorique des débats scientifiques d'antan.

La division du Congrès en sections prête à quelques observations. Elle comprenait dix sections : 1. Religions des peuples sauvages et questions générales ; 2. Chinois et Japonais ; 3. L'Égypte ; 4. Les Sémites ; 5. L'Islam ; 6. L'Inde et l'Iran ; 7. Grecs et Romains ; 8. Germains, Celtes et Slaves ; 9. Malais et Polynésiens ; 10. Christianisme.

La section IX du Congrès d'Oxford (méthode et objet de l'histoire des religions) avait été fondue dans la première section (non civilisés) ; par contre, de la section IV (Sémites) avait été détaché l'Islam pour former une section à part. Cette innovation (les Congrès de Paris et de Bâle, comme celui d'Oxford, n'avaient prévu qu'une seule section pour toutes les religions sémitiques) eut un succès encourageant : plusieurs communications affirmèrent la vie propre de la nouvelle section.

On était en droit d'attendre beaucoup d'une autre innovation : le groupe malayo-polynésien pouvait et devait attirer d'intéressants travaux de la part de savants hollandais ou de simples coloniaux curieux d'ethnographie. Aucune communication n'étant annoncée, la IX^e section dut disparaître du programme. Les congressistes se dédommagèrent

de cette déception en visitant l'admirable musée d'ethnographie de Leyde que dirige avec une compétence éprouvée M. Juynboll.

Dès le début du Congrès, les sections II (Chinois et Japonais) et VI (Inde et Iran) ont fusionné et se sont bien trouvées de cette coopération.

La III^e section (Égypte) qui, comme la II^e, ne portait à son programme que deux communications, fusionna avec la IV^e (Sémites).

Grâce à cette péréquation préalable, le nombre des communications s'est réparti de façon assez égale entre les différentes sections. Et en même temps que cet équilibre purement matériel, s'est manifestée dans le travail fourni par le Congrès une très heureuse pondération ; pas de lectures à effet facile, pas de tentatives de paradoxes, du moins conscients. On s'est quelquefois étonné, il est arrivé qu'on a souri à une ou deux reprises : on n'a jamais eu de craintes pour la paix ni pour la dignité du Congrès.

La section Christianisme a retrouvé, à Leyde, les auditoires étendus et attentifs qu'elle avait connus à Paris et à Bâle. Son programme était l'un des plus abondants. Presque toutes les communications promises ont été apportées. Certains mémoires, dont l'un, dû à notre collaborateur M. Rebelliau n'ont pu, faute de temps, être lus en séance.

Notons que le Congrès, afin que tout papier pût passer en discussion, avait écarté de ses ordres du jour toute communication non lue par son auteur. Cette règle, utile en soi, eût pu, dans l'application, souffrir sans inconvénients quelques exceptions.

*
* *

D'ensemble, le Congrès ne marque ni l'ascension ni la décadence d'une méthode quelconque ou d'une école : à Oxford il semblait parfois qu'on célébrât les fêtes jubilaires de l'anthropologie ; à Bâle le panbabylonisme avait affirmé ses ambitions non sans quelque rudesse. A Leyde, il n'y avait ni accusateurs ni apologistes ; on sentait que le temps des manifestes était passé, et rien n'était plus « dans le ton » du Congrès que le mémoire de notre éminent collaborateur M. Goblet d'Alviella sur *l'assistance mutuelle que doivent se prêter la méthode historique et la méthode comparative dans la science des religions*. Conçues dans l'esprit des « adresses présidentielles » d'Oxford, ces pages excellentes, par leur mesure et leur autorité, ont à coup sûr aidé à dissiper quelques derniers malentendus. «... Les historiens ont dû reconnaître que, là où

l'histoire documentaire doit avouer ses lacunes, on peut accepter, sous bénéfice d'inventaire, les explications tirées de faits rencontrés dans d'autres milieux et d'autres temps ; les anthropologues, de leur côté, que, en transportant des faits d'une série historique dans une autre, il faut tenir compte de toutes les conditions qui les caractérisent et les différencient... » M. G. d'A. a examiné les plus récents rapprochements tentés entre l'une et l'autre méthode. En France, M. G. Foucart, en proposant de fonder l'histoire comparative des religions sur l'étude des différentes phases de la religion égyptienne, offre aux anthropologues un traité de paix, fondé sur leur admission de trois principes que discute l'orateur.

« 1^o L'ethnologie, pense M. Foucart, doit se contenter de compléter l'histoire, en laissant à celle-ci le soin d'établir les cadres de l'évolution religieuse. » En réalité, il faut renoncer à chercher la forme préhistorique des religions ou bien s'adresser à l'ethnologie opérant avec le concours de l'archéologie et du folklore.

« 2^o L'ethnologie devrait renoncer à chercher chez les sauvages le tableau de la religion primitive ». Où donc trouver la religion-type et qu'important, dans les religions des non civilisés, les variations si elles peuvent se ramener à des raisonnements, à des croyances, à des rites constants dans tous les cas et qui représentent une authentique mentalité primitive ?

« 3^o L'ethnologie devrait abandonner la prétention d'expliquer avec ses seules ressources la suite du développement religieux. » Une fois dépassé le niveau des religions rudimentaires, on ne saurait se dispenser de faire entrer en ligne de compte des éléments nombreux de variation et en premier lieu l'intervention du génie individuel... Évidemment l'ethnologie seule n'est pas à même de fournir toutes les clefs de l'évolution religieuse ; évidemment aussi, lorsque la méthode comparative se trouve en conflit avec l'histoire, c'est celle-ci qui doit avoir le dernier mot. Le comparatisme ne peut jamais nous donner que de la plausibilité, bien que cette plausibilité dans un nombre de cas de plus en plus fréquents puisse s'élever jusqu'à la quasi-certitude.

*
* *

Outre l'exposé de M. Goblet d'Alviella, il se trouvait parmi les mémoires présentés à la I^{re} section d'autres travaux, ceux notamment

de MM. Titius, Bertholet, Preuss et Grönbeck qui justifiaient la rubrique : Questions générales à ajouter à celle de Religion des peuples sauvages. M. Titius (Göttingue) a traité de *l'origine de la croyance en Dieu*. Nous ne pouvons songer à résumer brièvement ce très important mémoire. L'auteur a cherché à fixer les limites que doit s'imposer la méthode évolutionniste et à établir l'apport exact de l'ethnologie dans ce problème d'origines complexes. L'histoire lui paraît en état de l'élucider. L'hypothèse de A. Lang et du P. Schmidt sur l'existence d'une croyance originelle en des divinités suprêmes lui semble insoutenable, bien qu'il reconnaisse une haute antiquité aux High Gods d'Australie. Les mythes naturistes, l'idée égyptienne de puissances qui engendrent l'activité humaine, d'esprits chefs de race sont aussi à l'origine lointaine de cette croyance. Mais la religion s'est trouvée différenciée de la phase magique après une période d'hénothéisme et par suite de conditions sociologiques qui ont varié avec les différents peuples.

M. Bertholet (Bâle) suit dans l'histoire religieuse *l'idée de réconciliation avec Dieu*. Il faut dans l'analyse génétique de cette idée tenir compte des formes soit dynamique, soit animistes-démoniques de la vie religieuse. Le rapport avec la divinité est originairement celui de maître à serviteur, et les moyens employés pour apaiser le maître offensé n'ont à aucun degré un caractère éthique. Certains sacrifices n'ont qu'un sens apotropaïque très rudimentaire. Plus tard vient la notion de satisfaction : le crime est mieux déterminé et une idée de dédommagement juridique pénètre dans les rapports entre le dieu et l'homme. Ensuite une nouvelle phase apparaît : les actes isolés de réconciliation sont insuffisants, une notion éthique se dessine, et c'est la vie entière qui doit être consacrée au dieu en signe de réconciliation. Enfin l'équilibre religieux se déplace : l'homme devient l'objet de la réconciliation et doit entrer dans de nouveaux rapports avec la divinité. C'est en ce sens que la Bible entend la réconciliation avec Dieu.

M. K. Ph. Preuss (Berlin) étudia la *base religieuse de l'exogamie*. Il n'a été proposé de l'exogamie et de son évolution que des explications rationalistes que M. P. juge notoirement insuffisantes. Il ne peut pas tenir compte dans l'explication qu'il propose de la crainte de l'inceste, non plus que des rapports magiques entre proches parents. Il analyse une opération mentale des primitifs par laquelle ils attribuent une signification d'unité mystérieuse à des objets isolés, des feux séparés représentant une divinité du feu, le ciel étoilé un personnage céleste unique, etc. Ainsi chez les Omaha l'exogamie était considérée comme répétant

l'union féconde en un tout unique de la Terre et du Ciel auxquels étaient assimilés les individus qui s'unissaient. M. Preuss présente au Congrès, à l'issue de sa lecture, son récent ouvrage sur les Indiens du Mexique : *Die Nagart-Expedition. Bd I : Die Religion der Cora Indianer.*

Miss Owen (S. Joseph U. S. A.) a présenté sur les *Dieux de la pluie chez les Indiens d'Amérique* une série d'observations intéressantes et qui seront à utiliser encore pour l'étude de certaines divinités mexicaines, en particulier Tlaloc. L'évolution de leurs mythes tient à des changements dans l'habitat des diverses tribus et dans leurs conditions climatiques d'existence.

M. Van Panhuys (La Haye) a fait sur les *Nègres des bois de la Guyane hollandaise* une communication, d'autant plus intéressante qu'elle représente au Congrès la seule monographie sur des faits religieux observés dans le vaste domaine colonial de la Hollande. Des esclaves échappés des « plantages » de Surinam ont formé, à l'intérieur du pays, des communautés dont quelques-unes sont chrétiennes et d'autres fétichistes, ou plus exactement professent un chamanisme peu défini.

M^e W. v. Bartels (Munich) cherche à établir l'existence antérieurement au Christ du culte d'un « dieu rouge » chez les Étrusques, chez les Romains, chez d'autres peuples d'Europe ou d'Asie. En Étrurie le rouge est un symbole de joie, Jupiter Capitolinus porte un manteau rouge, Jupiter Barbatus une couronne de laurier rouge, Ésaü une toison rouge, etc. Une trace de ce signe divin se trouve, au dire de M^e v. B., dans le nom même de Messie.

M. Grönbeck (Copenhague) a exposé une série de recherches sur la *théorie du mana*, force magique qu'il oppose à la force représentée par l'âme chez les peuples indoeuropéens. L'action du mana est absolue et porte sur un point déterminé, tandis que l'action de l'âme est dispersée. Les faits à l'appui de cette thèse se trouvent exposés dans le livre de M. G. : *Lykemand ok Niding.*

M. l'abbé Fourrière (Moislains) considère *l'origine des Polynésiens* comme en rapport avec l'exode des Danites lors du massacre des prêtres de Baal par le prophète Élie. Il se fait fort de prouver par l'étude comparative de la langue et des mœurs de Canaan et de la Polynésie des analogies convaincantes.

Les sections II et VI avaient combiné leurs travaux. M. de Visser (Leyde) qui a eu le premier la parole, a réuni des renseignements sur

le *Bodhisatva Ti-tsang* (Jizô) en Chine et au Japon. Il fournit un des types les plus curieux du syncrétisme extrême-oriental. Dans un des sutras du canon chinois, Ti-tsang est une fille pieuse qui retire des enfers l'âme de sa mère; dans sa légende se mêlent curieusement des souvenirs des enfers bouddhistes et taoïstes. Au Japon, le shogun Jizô est psychopompe, prolonge la vie, protège les enfants. Son culte qui apparaît en Chine vers le v^e siècle et au Japon vers le xii^e, est encore florissant dans ce dernier pays.

M. Masson-Oursel (Paris) présentait à la même seconde section une pénétrante analyse de la *démonstration confucéenne*. Cette note sur la logique chinoise prébouddhique n'était pas l'unique contribution du jeune savant français aux travaux du Congrès : dans la section VI il a apporté une étude de philosophie bouddhique sur les *trois corps du Bouddha*. Ces trois corps (kaya) sont le Dharmakaya, le Sambhogakaya, le Nirmanakaya. M. M.-O. propose d'intéressants rapprochements avec des données philosophiques connues : le Dharmakaya, unité des lois cosmiques, a des analogies avec l'Un plotinien et le Tao de Laotse, tandis que le Sambhogakaya, sainteté, révélation du Dharmakaya au Bodhisattva en état d'extase, a des rapports évidents avec l'*amor Dei intellectualis* de Spinoza. Le Nirmanakaya représente les manifestations terrestres du Bouddha dans leur complexité, leur diversité. M. M. O. émet l'hypothèse d'influences néo-platoniciennes, mazdéennes et brahmaniques sur cette théorie qui, dans son ensemble, apparaît au commencement de notre ère dans l'Inde du Nord-Ouest.

Notre collaborateur M. P. Oltramare a considéré la *morale du bouddhisme dans ses relations avec la doctrine*. Ces règles sont-elles d'accord avec les principes fondamentaux de la religion? Oui et non. Les règles de conduite découlent des dogmes essentiels et par conséquent la morale est subordonnée à la poursuite du salut; l'acte est estimé bon ou mauvais, suivant l'influence qu'il exerce sur la destinée de l'agent; ce qui importe, c'est l'intention qui accompagne l'acte. La morale du bouddhisme est négative; elle méconnaît la dignité absolue de l'acte moral; 2° L'enseignement moral est autonome; l'idéal de conduite proposé au bouddhiste, soit directement dans les enseignements mis dans la bouche du maître, soit indirectement par la légende du Bouddha et de ses grands disciples, dépasse considérablement les exigences du salut personnel, idéal de bonté, de force morale, de générosité. Nous avons ici des règles positives, la société trouve son compte à cette prédication; la norme n'est nullement la médiocrité en toutes choses : le bouddhisme

a fourni de nombreux exemples d'héroïsme patient et soutenu. Donc, deux conceptions de la morale, l'une étroite, l'autre élargie, dont la coexistence date du moment où la théosophie brahmanique s'est transformée en religion.

Dans l'ordre des études de philosophie hindoue signalons encore le mémoire de M. W. Loftus Hare (Derby) sur le *système de méditation dans le brahmanisme et dans le bouddhisme*.

M. P. S. Speyer (Leyde) a commenté un *catéchisme du Mahayana en vieux javanais* qui se trouve dans un des manuscrits de la bibliothèque du Radjah de Lombok, acquis par la Hollande en 1894 et édités par J. Kats en 1910. M. S. montre dans ce document des traces nombreuses d'influence thibétaine, notamment dans les formules syncrétistes. Il analyse en outre les quarante-deux strophes sanscrites avec commentaires en vieux javanais contenues dans le même manuscrit.

Les études de textes ont été favorisées à Leyde : des fragments de liturgie bouddhique du v^e siècle récemment découverts dans l'Asie centrale ont été l'objet de savantes remarques de la part de M. de la Vallée Poussin (Gand), qui les présentait, et de M. Kern, l'éminent indianiste de Leyde. M. Pestalozza (Milan) a indiqué une *source iranienne probable du texte éthiopien du livre d'Enoch*. La doctrine du « Temps infini » (Zervan akarana), en contradiction avec l'orthodoxie mazdéenne qui fait d'Ahura Mazda le créateur du Temps, remonte certainement plus haut que l'époque sassanide et permet de supposer l'existence d'un texte original iranien à la base du livre d'Enoch.

M. W. Jahn (Brême) a traité des *Puranas en tant que source pour l'histoire religieuse*. D'abord à l'état de fragments isolés, ils ont été ensuite réunis et classés et c'est seulement sous cette forme postérieure qu'ils apparaissent comme une source d'informations sur les religions de l'Inde. M. O. Pertold (Prague) consacre une étude monographique à *Gara et Giri*, les anciens dieux cingalais. M. P. trace rapidement un tableau de la religion primitive à Ceylan, à l'aide du folklore actuel de l'île et des coutumes religieuses des Veddas.

Les sections IV et V (Sémites et Islam) avaient trop de points de contact pour ne pas fusionner rapidement.

L'assyriologie fit l'objet de trois communications, celles de MM. Bezold, Jastrow et St. Langdon, et participa naturellement à plusieurs autres travaux sur les religions connexes. M. C. Bezold (Heidelberg) a étudié le *panthéon assyrien dans les textes astrologiques cunéiformes*.

Analysant une série de textes tirés de la Bibliothèque d'Assourbanipal, il établit que le panthéon sumérien, à l'exception d'une mention de Nisaba, n'y est pas représenté, pas plus que le panthéon contemporain d'Hammourabi. Du panthéon de l'époque sargonide seuls quelques noms y figurent. D'où M. B. conclut que ces textes sont non seulement postérieurs à l'époque de Goudéa mais encore à celle d'Hammourabi. La diffusion du culte d'Istar attestée par ces textes permet, sans garantie d'ailleurs d'exactitude absolue, de les dater de l'époque de Sanhérib.

M. Jastrow (Philadelphie) traite de la *divination babylonienne*, comparées aux pratiques de même ordre en Étrurie et en Chine. La divination babylonienne s'opère : 1° par hépatoscopie; 2° par observations astrologiques; 3° par les augures tirés des naissances tératologiques. L'hépatoscopie se retrouve chez les Étrusques et chez les Grecs sous des formes très analogues. L'astrologie a été en usage chez les Grecs, les recherches de Bezold l'ont démontré, et Béroze fait mention d'une école astrologique à Cos. Mais les Étrusques, en dehors même de toute influence gréco-romaine, n'ont pas ignoré la divination par les astres, et, au témoignage de Cicéron, les naissances monstrueuses étaient interprétées chez eux dans un sens qui rappelle de très près la méthode babylonienne. M. J. avance comme beaucoup moins sûrs les rapprochements possibles entre la divination babylonienne et extrême-orientale : du moins peut-on selon lui soutenir une parenté entre la Chine et Babylone en ce qui concerne les principes astrologiques.

M. St. Langdon (Oxford) a présenté une étude mythographique sur *Bélit seri*, la déesse sœur de Tammouz.

M. R. Dussaud communique un *monument récemment entré au Musée de Constantinople*, qu'il estime remonter à l'époque perse et que décorent des symboles divins et des scènes religieuses se rapportant au culte syrien. Ce mémoire sera très prochainement publié dans la Revue.

La religion d'Israël était représentée par un groupe très restreint de communications. M. Foakes Jackson (Oxford) a fait ressortir *l'importance du royaume du Nord pour la religion d'Israël*. M. Fries (Stockholm) a étudié les conditions auxquelles certaines communautés juives notamment celles de Tunisie et d'Abyssinie, peuvent légalement élever un *Temple de Jahweh hors de Palestine*. M. Stanley A. Cook (Cambridge) a recherché à la lumière des théories évolutionnistes en

histoire des religions le sens des *croyances nées dans l'antiquité sur le sol de la Palestine et de la Syrie*. Il s'est appliqué à discerner la part de l'évolution de la conscience individuelle, commandée par des lois biologiques et non théologiques et aussi la part des contingents historiques et des courants venus du dehors.

M. Witson T. Davies (Bangor) a présenté sur *la version galloise de l'Ancien Testament comparé au texte hébreu* de très intéressantes remarques philologiques.

C'est à regret que nous devons nous borner à mentionner ici les considérations nouvelles apportées par M. E. Monseur à propos des *rapports entre les religions de la Mésopotamie et les religions de l'Inde et de la Perse*; nos lecteurs connaissent de longue date le nom et les travaux de M. Monseur.

Les études égyptologiques étaient représentées par deux mémoires, l'un de notre collaborateur M. A. Moret, l'autre de M. Tourajeff, conservateur du Musée égyptien de Saint-Pétersbourg. M. Moret, dont nous serons heureux de publier sous peu l'importante communication, y étudie le *ka*, terme que l'on a trop souvent traduit par *double*, génie, dieu protecteur ou source de vie. M. Moret rejette ces interprétations comme insuffisamment compréhensives et se demande si les différents aspects du *ka* ne pourraient s'expliquer par une survivance du totémisme. Le *ka* aurait gardé du totem certains traits spécifiques, il en aurait perdu d'autres au cours de l'évolution historique.

M. Tourajeff exposa l'état et l'organisation des collections égyptologiques du Musée Alexandre III récemment ouvert à Saint-Pétersbourg (31 mai 1912). Généreusement subventionné par la Douma, ce jeune musée contient déjà environ 6.000 monuments de provenance égyptienne, copte, arabe, et un nombre imposant de manuscrits, autels et sarcophages.

Dans la section V (Islam), M. Becker (Hambourg) a présenté une étude synthétique sur *le culte dans l'Islam* et en particulier le rituel du vendredi. Il faut tenir compte, dit M. Becker, de ce qui est pratique rituelle primitive, vieille-arabe, et aussi de ce qui est influence de la liturgie chrétienne. Au temps de l'Islam primitif les fidèles se réunissent dans une maison commune; mais par suite de l'expansion musulmane ces maisons se multiplient et les Omayyades travaillent à la fois à en accentuer le caractère religieux et à s'y assurer une place

prépondérante. Peu à peu la mosquée de communauté remplace l'humble maison de prière. L'influence chrétienne, en pénétrant l'Islam, contribue pour beaucoup à « délaïciser » définitivement le lieu de réunion des fidèles. D'ailleurs, bientôt la mosquée cesse d'être un lieu de réunion, d'avoir une importance politique centralisatrice, pour ne plus être qu'un lieu de culte. Les fonctionnaires civils ont cessé dès le ix^e siècle après J.-C. d'être ministres du culte. La mosquée emprunte au culte chrétien plusieurs de ses traits liturgiques. La religion populaire opéra des rapprochements nombreux et M. B., analysant les cérémonies du vendredi, établit leur droite parenté avec les principales phases de la messe avant les rites eucharistiques.

Trois des communications présentées à cette section se groupaient en tableau de la philosophie islamique avec une unité rarement obtenue dans un congrès. M. Nicholson (Cambridge) étudiait le *mysticisme mahométan*. Le nirwana mystique, dans l'Islam, ne signifie pas le non-être absolu, mais l'arrêt partiel d'activité de l'homme qui s'efforce vers Dieu, qui rejette toute chose terrestre, ses souffrances et son vouloir, pour se fondre en la divinité. Les mystiques extrêmes parlent d'une « dissolution » de l'individualité humaine en l'être divin.

M. Horten (Bonn) montre les rapports de la *philosophie et de la religion dans l'Islam*. Ces deux tendances semblent être inconciliables : la philosophie ne tient pas compte de la révélation et ne cherche que le moyen d'assurer à l'homme par le seul exercice de son intelligence l'usage rationnel des choses terrestres ; l'Islam au contraire nie à la nature humaine la possibilité de résoudre l'énigme du monde et de la vie sans le secours de l'illumination divine. En fait, dans la vie spirituelle du monde musulman, ces inconciliables ont formé une étroite alliance. Les philosophes défendent l'Islam, les théologiens utilisent dans leurs opérations spéculatives une foule de principes philosophiques. La pensée islamique réalise une harmonie supérieure en son ensemble, bien qu'aboutissant par sa méthode analytique déductive à des points très divergents.

Notre collaborateur M. Massignon a traité de *l'influence du soufisme sur le développement de la théologie morale islamique avant le IV^e siècle de l'hégire*. Il a montré que la théologie dogmatique (*kaldm*) et la théologie mystique de l'Islam (*soufisme*), — exposées isolément par les deux précédentes communications, ont un terrain commun, les *loci* de la théologie morale, où l'on peut dresser une sorte de

lexique commun des termes techniques distincts de ces deux « langages théologiques ».

Là où la théologie *dogmatique* arrive, — avec des cadres de *définitions*, élaborés suivant la dialectique des *mo'tazilah*, — la théologie *mystique* apporte, elle, des concepts isolés, symboles d'intuitions internes individuelles. — Ex. : comparer la formation dialectique de la notion de « contrition obligatoire » (*tawbah fardh*) chez les *mo'tazilah* (Jobbâi), — avec sa compréhension « du dedans » chez les *soûfis* (Tostari) — d'où un conflit.

En fait, il y eut, dès avant le iv^e siècle de l'hégire, intrusion, *invasion* (dans les cadres des définitions dialectiques) de données expérimentales mystiques, — et formation d'écoles de théologie *dogmatique* (*madhab kalâmî*) à base *mystique* (*Fârisiyah*, de Fâris, élève d'al Hallâj, — *Salimiyah*, d'Ibn Sâlim, élève de Tostari).

M. Hartmann (Berlin) en étudiant le *développement religieux de l'Islam en Chine* montre son union avec la doctrine confucéenne ; les livres sacrés des deux religions sont pareillement vénérés. M. H. écarte l'hypothèse d'une influence dominante des schiites.

M. Littmann (Strasbourg), dans une communication sur le culte des saints de l'Islam en Égypte, a montré à propos du saint homme Ahmed el Bedawi et de sa légende, comment les plus anciens thèmes narratifs préchrétiens, chrétiens et juifs se retrouvent et se développent dans la plus moderne hagiographie musulmane.

La VII^e section (Grèce et Rome) a été l'une des plus actives, et des plus riches en travaux importants. Les débats ont été ouverts sous la présidence de notre collaborateur M. J. Toutain, qui a excellemment résumé dans son adresse présidentielle quelques-uns des progrès et aussi des desiderata de ces études. M. Toutain a apporté aussi à l'activité de la section une double contribution : dans un mémoire sur *les cavernes sacrées dans l'antiquité grecque et romaine*, il a montré, à l'aide d'une abondante documentation, l'étendue de ce genre de culte. Ces cultes remontent à une très haute antiquité ; ils s'adressaient soit à des divinités de l'atmosphère, soit à des divinités des eaux courantes, de la végétation, soit à des divinités chtoniennes ou des héros locaux, soit enfin à Mithra. Beaucoup de ces cultes, sinon tous, ont duré pendant toute la période classique. Ils étaient célébrés officiellement par les magistrats des villes et visités souvent par de riches adorateurs. A l'origine, ces cavernes furent sans doute considérées comme les demeures

des êtres surnaturels, qui devinrent les divinités de l'époque historique. Ces êtres surnaturels purent être souvent revêtus par l'imagination populaire d'une forme animale ou semi-animale, mais sur les relations entre les cavernes sacrées de l'époque historique et les cavernes préhistoriques décorées de représentations animales, M. Toutain estime que toute opinion serait prématurée en l'état de la documentation.

M. Toutain a également présenté une étude sur le *culte des Ptolémées dans l'île de Chypre*. Les Lagides y sont appelés θεοί sur beaucoup d'inscriptions et le nom divin est accompagné pour chacun d'eux d'une épithète caractéristique, Soter, Philométor, Evergète, etc. Il y a à Chypre un Ptolemœon, tout un clergé consacré au culte des Ptolémées. De plus on retrouve des dédicaces de statues des grands prêtres de l'île signées par des confréries militaires formées par les soldats de même nationalité en garnison dans l'île. On saisit donc à Chypre une organisation régionale, provinciale, pourrait-on dire, en rapport plus ou moins étroit avec le culte des Ptolémées. On peut dès lors se demander si les diverses formes du culte des empereurs romains, en particulier la forme provinciale, ne se rattachent pas directement à cette organisation du culte des Ptolémées.

M. L. Farnell (Oxford) a présenté certaines observations relatives au *culte des héros en Grèce*. Il montre en quelle mesure la tradition épique a pu servir au développement de ce culte ; cet élément est particulièrement important dans certains cas, comme le culte funéraire rendu à Achille par des femmes grecques en basse Italie à une époque relativement récente.

Aux rapports de l'Égypte avec les religions classiques ont été consacrés deux mémoires, ceux de MM. Weber et Wünsch. M. Weber (Groningue) (*Sur la religion populaire dans l'Égypte gréco-romaine*) a décrit une série de petits monuments sur les génies de l'Abondance et notamment des semailles.

M. R. Wünsch (Königsberg) a fait ressortir tout l'intérêt que présentent les papyrus magiques gréco-égyptiens pour l'histoire des divinités des deux pays et aussi pour la solution à apporter à certains problèmes de la cosmogonie gnostique. M. Wünsch a présenté différents spécimens importants de ces papyrus et exposé le plan d'un *corpus* des documents de cet ordre qui est en cours d'exécution.

Dans la catégorie des travaux en préparation dont l'économie a été exposée au Congrès, signalons un *Lexique des religions grecque et romaine* « mit Ausschluss der Mythologie » dont l'éditeur M. Nilsson, de

Lund, a indiqué les divisions et l'esprit ; il ne fera pas double emploi avec celui de Roscher et en sera comme le complément naturel, s'attachant à faire non l'histoire des dieux, mais des cultes, de leur organisation intérieure et de leur diffusion historique et géographique.

M. W. N. Bates (Philadelphie) retrouve sur les vases peints des traces de *survivances égéennes dans la religion grecque*. Sur une kylix à figures rouges se voit un enfant portant un attribut identique à une mesure crétoise connue. De même, la légende du dauphin = Delphinos, certaines figures de sphinx et de divinités féminines ailées se rapprochent aisément d'analogues de l'époque égéenne.

M. R. H. de Jong (La Haye) a très heureusement attiré l'attention du Congrès sur une classe importante de faits religieux extraits de la cosmogonie néoplatonicienne (*La théorie des corps astraux chez les néoplatoniciens*). M. de J. suit chez Ammonius Saccas, Plotin, Porphyre, Jamblique, Proclus et jusqu'en son aboutissement chez Damaskios, la théorie issue de *Phedon* XXX.

M. A. Kugener (Bruxelles) dans un mémoire sur *Constantin et les Haruspices* a donné l'interprétation d'un édit de l'année 320 dans lequel Constantin détermine un certain nombre de cas où il sera permis de consulter les haruspices.

M. G. Calderon (Londres) a proposé des *parallèles entre les éléments thraces de la religion grecque et le folklore slave moderne*. Selon lui, les analogies entre le folklore slave et les rites helléniques auxquels ont pu se mêler des éléments thraces (à Delphes et à Eleusis p. ex.) s'expliquent par un fonds commun qui serait la religion de la Thrace ancienne.

Notre collaborateur M. R. Pettazzoni (Rome) a étudié les *origines religieuses de la Sardaigne* et apporté d'importantes conclusions sur le culte des morts et les grottes funéraires. Dans le *Pater Sardus* il voit un ancêtre héroïsé dont le temple a, avec les tombes primitives, des rapports convaincants.

Deux communications ont porté sur la liturgie primitive à Rome. M. B. Carter (Rome) a présenté du *problème du rex sacrorum* une solution fondée sur des rapprochements entre les couples Rex-Regina et Pontifex maximus-Virgo vestalis maxima ; il insiste sur la dyade liturgique primitivement formée par le culte de Janus (auquel le Roi était essentiellement voué) et le culte de Junon.

M. L. Deubner (Kœnigsberg) montre, à propos du mot *lustrum*, la lustration concrète d'abord et consistant dans une ablution matérielle,

rite purement cathartique et dont une évolution assez lente a fait un rite apotropaïque dont le sens littéral s'est complètement effacé.

M. l'abbé Fourrière (Moislains) a fait au culte d'Apollon Natioos une application hardie de sa théorie « daniétique ».

M. B. Symons (Groningue), en ouvrant la séance de la huitième section (Germaines, Balto-Slaves, Celtes) a lu une adresse présidentielle où étaient utilement rappelés, outre les plus récentes conquêtes de l'histoire des religions et de ses auxiliaires, le Folklore, l'Ethnologie, la Psychologie etc., le souvenir des grands initiateurs des études sur les religions primitives de l'Europe : c'est sous l'invocation de Jakob Grimm qu'ont été placés les travaux de cette section.

M. R. M. Meyer (Berlin), à propos des *noms théophores et thériophores chez les Germains*, a montré la signification des noms de personnes pour l'histoire de la religion germanique. Pourquoi dans le nord si peu de noms propres populaires se sont-ils formés du nom d'Odin ? Par contre, les noms des animaux sacrés, corbeau ou loup, enfrent couramment en composition. Il se peut qu'il y ait là un exemple de crainte révérentielle du nom divin.

M. Van Meulen (Leyde) a présenté une étude sur les *Veles des Lithuaniens* : ce sont les esprits des morts, et le mot était connu depuis le xvi^e siècle ; il en était fait usage dans les complaintes funéraires, mais c'est il y a dix ans seulement (1903) que parut le livre de J. Basanaviczius sur les Veles, qui contient un grand nombre de récits et de traditions populaires. On croit les apercevoir surtout sous leur forme terrestre et les entendre pleurer dans le vent. Les animaux, les coqs, les chevaux, les dindons peuvent aisément les voir ; peu d'hommes jouissent de cette faculté. Ce don est inné ou s'acquiert à la suite d'une grande maladie, d'une grande frayeur ou par l'intermédiaire des animaux ou de quelque objet en contact avec les veles, comme un cercueil ou une tombe.

La religion des Celtes a eu les honneurs de deux communications importantes. M. J. A. Mac Culloch (Bridge of Allan) a parlé de la *Conception de la vie future chez les Celtes*. Les auteurs classiques, César, Diodore de Sicile, Valère Maxime, parlent de la croyance à la migration des âmes et la comparent à la métempsychose du système pythagoricien. C'est sans doute là une notion assez superficielle des choses : les mêmes auteurs nous apprennent que les Celtes confiaient aux morts des lettres pour leurs parents qui habitaient dans l'au-delà — et l'existence de cet au-delà est contraire à la doctrine de la transmigration pythagoricienne.

Le séjour des âmes, pour les Celtes, était sans doute souterrain : les âmes et les corps y menaient une existence riante n'ayant rien de commun avec le sombre Hadès.

M. A. G. Hamel (Middelbourg) a traité de la *situation du druidisme en Irlande*. César et d'autres historiens romains nous ont représenté les Druides comme constituant dans les Gaules une caste puissante, prêtres et docteurs, qui envoyaient leurs disciples en Bretagne afin de compléter leur instruction. Faut-il, comme l'a fait D'Arbois de Jubainville, considérer le druidisme comme ayant particulièrement fleuri chez les Celtes insulaires et identifier les *Druis* irlandais avec les Druides gaulois ? M. V. H. ne le pense pas : seuls les plus récents des textes moyen-irlandais représentent les *Druis* comme des prêtres et encore est-ce sous l'influence des historiens romains et du « romantisme » médiéval.

La section Christianisme a eu, nous l'avons dit, un programme des plus chargés et les discussions se sont engagées avec un entrain qui ne s'est pas ralenti du premier jour au dernier. Nous pouvons malaisément résumer les communications pour la plupart considérables qui ont été apportées à cette section.

L'on avait fort judicieusement choisi pour ouvrir les travaux de la section une communication de M. B. W. Bacon (Yale University), de la *théorie de Baur sur les origines chrétiennes envisagée du point de vue des religions comparées*. Ses conclusions tendent à montrer la complexité sans cesse croissante de ces recherches d'origines, l'entrée en ligne d'éléments de critique toujours plus nombreux depuis l'époque où le maître de Tubingue pensait pouvoir résoudre le problème chrétien en montrant l'antinomie pétrinienne-paulinienne, M. Bacon a fourni de l'état actuel des études sur l'*Urchristentum* un exposé sommaire mais très vivant et utile.

M. G. Krüger, l'éminent professeur de Giessen, a donné des recherches qu'il poursuit à la tête de son séminaire historique, un brillant échantillon dans une étude approfondie de *Matth. 16, 17-19* ; il y reconnaît une interpolation qui peut être datée des premières années du III^e siècle et où se décèlent des influences hellénistiques et magiques.

M. G. A. Van den Bergh van Eysinga (Helmond) a présenté une série de remarques nouvelles sur la *polémique anti-agnostique dans l'Apocalypse*. Il en trouve la trace dans 13, 18 ; 666 est un « nombre triangulaire » pythagoricien. Un graffito de Pompéi et Jean 21, 11 renferment

des énigmes numériques du même ordre. Le nombre 666 se déduit du 8, c'est-à-dire montre bien le rapport entre la Bête de la révélation johannique et l'ὀγδοάς gnostique.

M. F. C. Conybeare (Oxford) dans une communication sur l'hérésie dans les Epîtres d'Ignace, soutint à l'encontre de Lightfoot, Zahn etc., qu'il faut voir dans les Judaïsants et les Docètes deux hérésies distinctes.

M. F. Lincke (Jéna) traça, d'après la littérature pétrinienne, et en particulier d'après le Kerygma, un brillant portrait — dont il ne dissimula pas les éléments subjectifs — de l'apôtre Pierre considéré comme héritier de la doctrine authentique de Jésus.

M. F. C. Burkitt (Cambridge), qui, par ailleurs, prit la part la plus active et la plus intéressante aux discussions de chaque séance, présenta, à l'aide d'arguments dont plusieurs nouveaux, une démonstration de l'authenticité du témoignage de Joseph relatif à Jésus.

Le signataire de ces lignes, dans des *Notes sur le messianisme latin médiéval*, soutint l'identité du « roi des derniers jours » et du Christ chef de guerre de la poésie apocalyptique populaire latine et saxonne.

Dans une lecture sur *les signes de croisade*, il commenta une série de textes des XII-XIII^e siècles où des migrations animales sont présentées comme des préfigurations de croisades.

M. Emmet (Oxford) abordait la question des rapports de l'*eschatologie et de la morale évangéliques*. « Ethique intérimaire » a-t-on dit de l'éthique pratiquée dans l'attente de la Parousie. M. Emmet s'élève contre cette définition sommaire : cette morale d'expectants n'est formulée que dans I Cor. 7. Partout ailleurs il est certain que l'égoïste attente du salut personnel n'est pas représentée comme conforme à la pensée de Jésus, et que l'eschatologie reste sous-jacente et ne commande pas les directions éthiques de l'âme chrétienne, jadis pas plus que dans le présent.

La séance où fut lue la communication de M. Emmet portait encore à son ordre du jour deux lectures dont on « apparenta » ingénieusement la discussion. M. von Dobschütz (Breslau) traitait de la *communion avec Dieu* et M. Clemen (Bonn) de *l'influence des mystères sur le christianisme primitif* : essentiellement, c'était sur la double question du rôle des mystères antiques dans la théologie et dans la liturgie de l'Urchristentum que portaient ces deux brillants mémoires. — M. von Dobschütz voit dans les mystères païens la recherche purement physique de l'union avec la divinité. Dans le judaïsme, la communion est une communion de volonté, une soumis-

sion de l'effort humain au vouloir divin. Le christianisme original a changé l'effort en vie. La communion se réalise éthiquement. La Sainte Cène est non point une médiation physique, mais une pâque réelle. Le mysticisme, même chez Jean, n'est que l'expression d'une communion éthique avec Dieu et non d'une opération mystique sacramentelle.

M. Clemen aborde la question par son côté liturgique : il fait une rapide revue des religions à mystères qui auraient pu influencer sur le christianisme des origines ; les prétendues similitudes rituelles ne résistent pas, selon lui, à une discussion critique. Tout au plus peut-on alléguer certaines expressions chez Paul qui dénotent une connaissance des mystères antiques, sans que leur influence sur la liturgie paulinienne en puisse être aucunement inférée. Ce n'est que dans le gnosticisme et dans les rites de la Grande Église que des traces de liturgies helléniques peuvent être relevées de façon certaine.

Il est à peine besoin de dire que ces thèses — que nous regrettons d'être obligés de présenter sous une forme aussi abrégée — ont motivé une discussion des plus abondantes : y ont pris part le vénéré président du Congrès M. Chantepie de la Saussaye, MM. Burkitt, Lake, Titius et Krüger ; encore la discussion ne fut-elle qu'amorcée ! car, fit remarquer M. Krüger, l'école Bousset-Wendland-Reitzenstein faisait défaut au Congrès.

M. Lake (Leyde), le dévoué organisateur de cette dixième section, a clos ses travaux par une intéressante étude sur *la chronologie des Évangiles d'après Josèphe*. A suivre l'historien juif on placerait le mariage d'Hérode et d'Hérodias vers l'an 55. Pour conserver la chronologie habituellement admise il faudrait sacrifier soit ce témoignage de Josèphe soit le lien entre la mort du Baptiste et le mariage d'Hérode. Mieux vaut, de l'avis de M. L., reculer la date de la crucifixion à l'année 35 ou même 36 et corriger alors $\overline{14} = 14$ de Gal. 2, 1, en $\overline{4} = 4$, ce qui place la conversion de Paul à une époque plus tardive et permet de penser que la captivité de Jean-Baptiste avait commencé la 15^e année de Tibère et durait déjà depuis plusieurs années au moment du baptême de Jésus.

..

Hors série, une conférence de M. Guimet a réuni, au théâtre de la ville, un auditoire où se confondait le public des différentes sections. Le sujet traité par l'éminent fondateur de notre Musée d'histoire des religions était *les Symboles égyptoromains*. S'aidant dans sa démonstra-

tion de projections d'après des monuments pour la plupart empruntés à ses collections, M. Guimet a indiqué à travers les âges et les religions la transmission de certains signes symboliques, le svastika, la ligne sans fin, le nœud égyptien, le *ank*, la couronne de bourgeons etc., auxquels selon lui s'attache une idée d'immortalité. Cette conférence, pleine de verve, a été saluée d'applaudissements nourris.

*
* *

Au terme de cette course rapide à travers les sections du Congrès, ce nous est un devoir strict de nous excuser auprès des auteurs dont ces notes rapides, prises sans rigoureuses garanties, ont pu par trop réduire ou dénaturer les conclusions. En l'état de cette documentation précaire, nous ne saurions évidemment risquer la moindre observation d'ensemble, le moindre bilan positif : tout au plus est-il d'évidence immédiate, au seul vu des programmes, que les études mythographiques n'ont occupé dans le Congrès qu'une place très restreinte, que l'attention s'est partagée entre les systèmes philosophiques des différentes religions, et les phénomènes d'évolution syncrétiste, d'interférences théologiques ou liturgiques.

*
* *

Ce hâtif courrier de Leyde s'est restreint aux travaux des séances : l'histoire religieuse ne manqua pourtant pas de gagner quelque chose encore aux discours prononcés lors des assemblées qui ouvrirent et fermèrent le Congrès. C'est de Leyde que parlèrent les orateurs, ceux qui recevaient et ceux qui étaient reçus, M. Heemskerk, président du Conseil des ministres, M. W. H. de Beaufort, vice-président du comité d'honneur, et aussi M. Goblet d'Alviella et M. Goldziher au nom des congressistes étrangers. Et Leyde, qui a possédé, avant toute autre université, une chaire d'histoire des religions, qui a déjà inscrit au livre de vie de la Science les noms de Tiele, de Kuenen, de Kern, de De Groot, de Chantepie de la Saussaye, Leyde est bien le *miroir historial* de nos études.

P. A.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

GEORGE FOUCART. — **Histoire des religions et méthode comparative.** — Paris, Alphonse Picard, 1912, 1 vol. in-12 de CLXIV-450 pages.

M. George Foucart nous offre une nouvelle édition de son livre, *La méthode comparative dans l'histoire des religions*, dont M. Goblet d'Alviella a rendu compte ici même (*R. H. R.*, LIX (1909), pp. 82-87). Cette seconde édition est augmentée d'un bon nombre de notes et d'une *Introduction*, qui ne compte pas moins de 164 pages.

M. George Foucart s'est proposé, dans cette introduction, de dissiper certains malentendus, qui se sont formés, suivant lui, autour de sa *Méthode comparative*. On lui a prêté des intentions agressives et exclusives, qui, nous assure-t-il, n'ont jamais été les siennes. S'il lui est arrivé de prononcer des paroles assez dures sur la valeur et les méthodes de l'ethnologie, elles ne s'appliquaient pas, dans sa pensée, à l'ethnologie en général; elles visaient seulement quelques représentants fanatiques et maladroits de cette science. S'il a paru professer que l'égyptologie, seule, était en état de constituer et d'enseigner l'histoire comparée des religions, ce n'était là, pour lui, qu'une manière de revendiquer pour sa discipline, non pas un monopole ou même une position prééminente (p. CXLV sq.), mais simplement sa place au soleil de la science comparée des religions. Qui ne souscrirait à un programme aussi raisonnable et aussi modéré?

M. Foucart lui-même nous offre dans sa personne un vivant exemple de la réconciliation, qu'il croit possible et désirable, entre l'égyptologie et l'ethnologie. Depuis la première publication de son manifeste, il s'est mis à étudier de plus près l'ethnographie africaine. Il fait même depuis deux ans, et nous l'en félicitons, à l'Institut colonial de Marseille, un cours sur les *Religions des peuples non civilisés des colonies*

africaines. Il n'est rien de tel que le contact personnel et familial pour dissiper les préventions et les antipathies préconçues. La documentation ethnographique paraît maintenant à M. Foucart très acceptable et propre à satisfaire même le plus exigeant des égyptologues : « surtout depuis trois ou quatre ans se multiplient les séries de documents clairs, rangés en bon ordre, de provenance assurée » (p. LVIII sq., p. LXVIII sqq., p. LXXVII). A l'épreuve, les peuples « sauvages », du moins certains d'entre eux, sont apparus à M. George Foucart, non plus comme de méprisables « pseudo-primitifs, ... atrophies ou dégénérés » (p. 33), mais comme des gens vraiment intéressants et dignes d'être directement comparés aux Égyptiens eux-mêmes (p. 72, n. 1 et p. 256, note). Dans son zèle ethnologique, M. Foucart va même jusqu'à affirmer qu'« en dehors d'études monographiques sur tel point spécial, ... il ne lui paraît plus possible de traiter des religions égyptiennes sans posséder de sérieuses connaissances sur les religions ... des non-civilisés » (p. CLII). Il y a là une de ces exagérations manifestes, qu'on rencontre assez souvent chez les néophytes.

C'est un beau triomphe pour les « non-civilisés » que d'avoir pu s'attacher ainsi un égyptologue, en qui beaucoup de critiques avaient cru voir d'abord un adversaire résolu de l'ethnologie. Mais il faut noter chez M. George Foucart une curieuse disposition d'esprit, qui le porte à considérer tous les gens à qui il s'intéresse comme exposés aux tracasseries et aux injustes dédains des méchants. M. George Foucart avait déjà dénoncé, chez les anthropologistes et les sociologues, un dessein bien arrêté de *boycotter* les Égyptiens. Maintenant il croit découvrir une sorte de conspiration du silence, dont seraient victimes les populations nigritiennes et bantou : quelle singulière manie, s'étonne-t-il, de « préférer à ces religions d'Afrique, aux organismes encore vivants et vigoureux et à ces collectivités de millions d'êtres ... les misérables débris agonisants de peuplades presque déjà inexistantes, comme celles de l'Australie » (p. LXXIX et cf. p. 112, n. 1 et p. 133, n. 1). Voilà qui est dur pour ces malheureux Australiens. Mais ne désespérons pas. M. George Foucart, qui a déjà pris en mains la défense des Égyptiens, des Aztèques (p. XL, n. 2), et de tous les Africains, finira peut-être par étendre sa protection vigilante jusque sur les Arunta eux-mêmes. Mais il y a une limite à tout ; et M. George Foucart nous avertit tout net que si l'ethnologie passe encore, le folk-lore lui inspire une répugnance insurmontable : ce n'est pas lui qui profanera jamais la sainteté du peuple élu par des comparaisons sacrilèges ;

ce n'est pas lui qui mettra sur le même plan les coutumes sacrées des Égyptiens et « des plaisanteries de rustres d'Europe » (p. CLIII, p. 399, note).

Mais nous aurions bien mauvaise grâce à trop demander à M. George Foucart, alors qu'il nous apporte tant et qu'il ouvre devant nous des perspectives si vastes et si belles. Si seulement les ethnologues savaient apprécier à sa juste valeur la collaboration des égyptologues !... A ce sujet, nous sommes heureux de l'apprendre, M. George Foucart a maintenant bon espoir. Pour dissiper ses dernières appréhensions, nous invoquerons un argument tiré de l'expérience. Après tout, la tentative, que se propose notre auteur, de rapprocher pour leur avantage mutuel l'égyptologie et l'ethnologie n'est pas absolument nouvelle. C'est ainsi qu'il a paru en France, il y a une dizaine d'années, des ouvrages inspirés de la méthode comparative et traitant, par exemple, du rituel du culte divin journalier en Égypte ou du caractère religieux de la royauté pharaonique. M. G. Foucart ignore sans doute ces travaux, puisqu'il ne les cite pas. Mais les anthropologistes et les sociologues leur ont fait l'accueil qu'ils méritaient ; ils ont parfaitement senti, en les lisant, quel précieux concours l'égyptologie pouvait apporter à la science comparée des religions. Ce précédent est de nature à encourager M. George Foucart. Le jour où il nous apportera non plus des affirmations hautesaines, non plus de rapides aperçus synthétiques, mais des interprétations méthodiques de textes sûrs, bien choisis et bien traduits, il peut être certain que tous les ethnologues, anthropologistes et sociologues seront heureux de le prendre pour guide.

Il semble donc que, grâce à l'humeur conciliante de M. George Foucart (1912), nous soyons bien près de nous entendre ; l'accord qu'il paraît désirer serait d'autant plus facile à établir que le désaccord n'a jamais existé que dans l'imagination de notre auteur, éprise, on l'a vu, de contrastes violents. Mais le malheur est que M. George Foucart, même en 1912, n'a aucune envie de s'entendre avec tout le monde. Il sait que dans toute guerre il doit y avoir des vainqueurs et des vaincus ; or, il ne fait aucune difficulté de reconnaître qu'en 1909 il est « parti en guerre... contre une certaine ethnologie » (p. XLV). M. George Foucart a une affection prononcée pour les métaphores militaires ou diplomatiques. Il se représente, plénipotentiaire de l'égyptologie, négociant une « entente cordiale », voire même une « alliance », avec « les chefs des véritables écoles ethnologiques » (pp. CXXXIII, CXXXIX, CLIV). Et M. Foucart n'est pas homme à se contenter de ces accords bénins et pacifiques, qui n'ex-

cluent personne, qui n'ont de pointe dirigée contre personne : c'est un partisan résolu de la politique d'encerclement. Il s'agit pour lui, avant tout, d'isoler l'adversaire contre lequel il est « parti en guerre », afin de le réduire à l'impuissance et de le mater définitivement. L'entente égypto-ethnologique aurait une base précise, dont la formule paraît toute trouvée : « il ne faut pas confondre le totémisme ou la sociologie avec *l'ethnologie sérieuse* » (p. LXVIII), et un objet défini : ôter à « une certaine école d'ethnologie » « le droit à détenir le monopole d'un enseignement d'une prétendue religion primitive de l'humanité. Il sera aisé de s'accorder sur le reste » ; et alors « la science des religions » pourra être « constituée définitivement » (p. CLIV). Programme vraiment admirable, auquel M. George Foucart paraît assuré de rallier le Père Schmidt. Pour les autres « chefs des véritables écoles ethnologiques », parmi lesquels figurent, nous dit-on, MM. Goblet d'Alviella, S. Hartland, Balfour, Keane, N. W. Thomas, etc., — malgré les qualités diplomatiques certaines du négociateur, — il n'est pas bien sûr, croyons-nous, qu'ils adhèrent à cette entente cordiale ou à cette sainte alliance de la méthode « égyptienne » (p. CXXVIII) et de l'« ethnologie sérieuse ».

Quel est donc cet adversaire, avec lequel il est urgent d'en finir une bonne fois ? La désignation n'en est pas très fixe ; c'est tantôt (pour le Père Schmidt) l'« école anglo-allemande », tantôt (pour M. George Foucart) l'« école française », ou encore l'« école totémiste ». L'essentiel est que cette école d'ethnologie n'est ni « véritable », ni « sérieuse ». Nous regrettons de ne pouvoir reproduire ici, presque intégralement, le curieux passage, animé d'un beau souffle épique, que M. George Foucart consacre à la grandeur et à la décadence de l'« école totémiste française » (p. LI sqq., LXV). Cette « école », à en croire son aimable critique, n'a jamais eu aucune espèce d'originalité théorique ; elle s'est bornée à « recueillir des documents dans les travaux de l'étranger » et à assembler dans un esprit systématique des thèses empruntées « à l'étranger également » et généralement au moment précis où elles avaient cessé d'être à la mode dans leur pays d'origine. Toute l'activité scientifique des ethnologues français, avant M. Foucart, aurait consisté en quelques jeux d'esprit puérils de totémisme archéologique. Mais, si l'apport scientifique de cette « école » est insignifiant, M. George Foucart veut bien lui reconnaître des qualités d'un autre ordre : douée d'une ambition démesurée, tapageuse, habile à se procurer « l'alliance de quelques-uns des maîtres de la sociologie française », — toujours des alliances ! — animée enfin d'une incroyable « ardeur au prosélytisme », elle parvint

à exercer une « impérieuse » domination intellectuelle, dont « les ravages furent considérables ». « On vit même, en plus des articles et des conférences incessantes de vulgarisation, apparaître à profusion des brochures de propagande, qui évoquent en notre esprit, et malgré nous, le souvenir irrévérencieux des tracts distribués par certaines sociétés religieuses ». Ce dernier trait est joli : il achève de donner à l'« école » le caractère d'une secte, acharnée à imposer au public français la foi dans « le totem, le tabou, le sacrifice communiel et les rites agraires ». Mais serait-il indiscret de demander à M. George Foucart les titres exacts de quelques-unes des brochures qu'il a vues ainsi paraître à profusion ?

En 1906, l'autorité de l'« école française d'ethnologie » était absolue et incontestée : « les représentants des sciences classiques », intimidés ou indifférents, n'élevaient aucune protestation ; « les corps savants », eux-mêmes, ne réagissaient pas. Enfin, M. George Foucart parut. La vacance de la chaire d'histoire des religions au Collège de France lui fournit l'occasion de présenter, en guise d'exposition de ses titres, le *Discours de la Méthode* d'une science, qu'il n'avait pas encore été question, paraît-il, d'enseigner en France (p. xv). Grande date dans l'histoire de la pensée française ! Les nuées se dissipent ; les totems, exorcisés, s'enfuient ; un soleil nouveau monte dans le ciel : « l'« ethnologie sérieuse » va pouvoir naître. Sans doute, l'« école française » affecte de se survivre à elle-même ; mais sa nullité et son impuissance théoriques éclatent à tous les yeux. Ce ne sera plus qu'un jeu d'enfants pour les égypto-ethnologues d'achever l'œuvre de la délivrance.

Tel est, en raccourci, le tableau vraiment dramatique que M. George Foucart trace de l'évolution scientifique de ces dernières années. Mais l'auteur formule incidemment une remarque à laquelle il ne paraît pas attacher grande importance, quoiqu'elle limite quelque peu la portée de son exposé. « Je sais, dit-il, que (en parlant d'« école française ») je me sers pour plus de commodité d'un terme impropre ; car il y a plutôt des groupes assez disparates qu'une école proprement dite » (p. LIII). Voilà le lecteur dûment averti : cette « école », cette secte bruyante et tyrannique, n'existe que pour la commodité du narrateur et probablement aussi du critique. Ce procédé, — qui consiste à ramasser sur un sujet unique, plus ou moins imaginaire, des qualités et des actions diverses, éparpillées dans le temps et dans l'espace, — se rencontre couramment dans la formation des légendes, religieuses ou politiques ; il est plus rare, croyons-nous, et il est piquant, de le voir appli-

quer ouvertement dans une discussion de caractère scientifique et, en particulier, dans un traité de méthodologie.

Nous n'avons pas la prétention de défendre ici, contre les attaques virulentes de M. George Foucart, MM. Frazer, Salomon Reinach, Durkheim, Hubert, Mauss, van Gennep, etc., que notre auteur, pour sa « commodité », réunit de force dans l'« école totémiste » et qu'il prend à partie à des degrés divers. Constatons seulement qu'il est difficile d'apercevoir en quoi consiste la nouveauté de la méthode préconisée dans ce livre. Certes, M. Georges Foucart a soutenu, en 1906 et en 1909, cette thèse tout à fait originale que, seule, la religion égyptienne pouvait et devait servir d'étalon et de repère dans toute recherche comparative. Dans la présente édition, M. Foucart atténue singulièrement l'importance de cette découverte, puisqu'il affirme que « l'on ne peut plus faire d'égyptologie religieuse tant soit peu approfondie sans avoir étudié l'ethnologie » (p. CLII). Mais cela ne l'empêche pas de continuer, tout en s'en défendant, à revendiquer pour sa science préférée une position prééminente : il consent à ce que les ethnologues — et même, peut-être, les historiens des autres religions — apportent des matériaux à la science comparée; mais il réserve, une fois pour toutes, à l'égyptologue le rôle de l'architecte. Nous serions curieux de savoir si tous les spécialistes sont d'accord avec M. Foucart au sujet des origines de la civilisation égyptienne, de la continuité de son développement historique et de la certitude rigoureuse des démonstrations égyptologiques (p. CLI). Mais, à supposer même que toutes les assertions de notre auteur fussent fondées, ses prétentions n'en seraient pas plus légitimes. Faut-il vraiment rappeler à M. George Foucart des propositions de sens commun, que l'on a quelque honte à énoncer, tant elles paraissent évidentes et banales? Il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de religions privilégiées ou négligeables, parce que toutes les religions, mortes ou vivantes, sont des fragments de l'expérience religieuse de l'humanité et expriment, sous des formes plus ou moins claires et typiques, les aspects et les moments divers, tous essentiels, de la vie religieuse des sociétés. Il ne peut pas y avoir, en science comparative, un centre de perspective unique, fixé une fois pour toutes; ce centre doit varier et se déplacer suivant la nature de l'institution ou du processus historique qu'il s'agit d'étudier. Affirmer, dans l'état actuel de nos connaissances, que telle ou telle religion offre une image parfaite ou supérieure de la religion humaine en général et que l'histoire de son développement détermine les phases nécessaires de toute évolution

religieuse, c'est ériger en méthode l'arbitraire le plus audacieux.

A part cet égypto-centrisme, que nous aurions tort de prendre trop au sérieux, nous ne parvenons pas à découvrir dans la « méthode nouvelle » de M. Foucart un seul élément qui lui appartienne en propre, — si ce n'est peut-être sa phobie du totémisme, qui ne nous paraît pas plus scientifique que l'idée fixe de certains « totémistes ». Que l'ethnographie comparée doive travailler à rendre ses méthodes aussi critiques et rigoureuses que possible ; qu'elle soit hors d'état de se suffire à elle-même et doive confronter ses données avec celles des diverses disciplines historiques ; qu'il y ait lieu, enfin, d'apporter la plus grande prudence dans l'utilisation du totémisme en matière d'archéologie religieuse, ce sont là des vérités qui sont admises, depuis plusieurs années, par un grand nombre d'ethnologues et qui, en particulier, ont été formulées à maintes reprises par plusieurs de ceux qui sont visés dans ce livre. Quand M. George Foucart adhère avec éclat à ces diverses propositions, qui ne sont le bien propre d'aucun ethnologue, d'aucune « école », nous ne pouvons que nous réjouir de ce progrès des idées qui nous paraissent justes. Mais, quand M. Foucart se sert de ces mêmes propositions pour essayer de disqualifier des travailleurs qui les professent depuis des années ; quand l'égypto-ethnologue prétend accabler de son dédain l'anthropologiste ou le sociologue au nom d'une ethnologie sérieuse, véritable, nouvelle, la seule scientifique et la seule honnête, alors nous ne pouvons nous empêcher de penser que M. George Foucart exagère et qu'il pousse la plaisanterie un peu loin.

M. George Foucart nous reprochera sans doute, comme il l'a fait déjà pour certains de ses critiques, de manquer à son égard de bienveillance et de « bonne humeur ». C'est possible. Nous lui reprochons, nous, d'avoir recours à des procédés de discussion, qui conviennent peut-être aux polémiques électorales, mais qui sont entièrement hors de mise dans la controverse scientifique.

ROBERT HERTZ.

Ashvaghosha's Buddha-charita (cantos I-V) with a Scholium by DATTATRAYA SHASTRI NIGUDKAR and introduction, notes and translation by K. M. JOGLEKAR, M. A. — Bombay, 1912 ; in-8°. — C. FORMICHI, **Açvaghosa Poeta del Buddhismo**.

Tandis que des découvertes inattendues ramènent au jour des textes

importants d'Açvaghosa, ignorés jusqu'ici, et appellent ainsi sur lui une attention plus vive, les travaux se poursuivent sans relâche sur la partie déjà connue de son œuvre pour en fixer le texte et l'interprétation et pour gagner à son auteur, en dehors du cercle des spécialistes, l'estime que devraient lui assurer auprès des hommes cultivés ses mérites littéraires incontestables et le rôle considérable qu'il a tenu dans l'histoire de la civilisation de l'Orient tout entier. En l'espace de quelques mois, la Buddhacarita vient d'être l'objet de deux publications qui répondent à cette double préoccupation.

C'est M. Sylvain Lévi qui, le premier, entreprit d'éditer le Buddhacarita. Le texte du 1^{er} chant accompagné de sa traduction parut dans le *Journal Asiatique* en 1892. Lorsqu'il eut appris qu'E. B. Cowell préparait aussi une édition du poème, M. Lévi interrompit sa propre publication. Le texte de Cowell parut en 1893 dans les « *Anecdota Oxoniensia* » et fut bientôt suivi par une traduction qui forme le tome XLIX des *Sacred Books of the East* (Oxford, 1894). Malgré la sagacité des premiers éditeurs et de ceux qui après eux se sont préoccupés d'en améliorer la lecture, le texte du Buddhacarita est loin de présenter toujours une sûreté suffisante. La faute en est à la pauvreté des moyens dont on disposait jusqu'ici. Trois manuscrits seulement avaient pu être étudiés par Cowell et il avait reconnu que tous les trois sont des copies d'un même original inaccessible au Népal; aucune d'elles n'est antérieure au siècle dernier. L'édition nouvelle dont M. Joglekar vient de publier les cinq premiers chants sera la bienvenue pour ceux qui s'intéressent au Buddhacarita. M. Joglekar a eu, en effet, l'heureuse fortune de découvrir et d'étudier un manuscrit nouveau dans la région du Koukan. Il a eu de plus communication d'un recueil de variantes extraites de deux autres manuscrits qu'il n'a malheureusement pas eu le loisir de manier lui-même. Ces variantes sont relevées en notes ainsi que les lectures de Cowell lorsqu'elles s'écartent du manuscrit principal. A vrai dire, que la faute en soit imputable au copiste ou à l'éditeur, ce texte nouveau témoigne d'une tendance fâcheuse à éviter les difficultés en apportant aux passages, dont l'explication malaisée a arrêté les interprètes, des corrections trop faciles qui risquent fort d'être de pure fantaisie. Toutefois, si elle ne jette pas toujours une lumière décisive sur les passages les plus controversés, cette édition fournit nombre d'indications utiles et de leçons inédites qui améliorent çà et là sensiblement le texte du Buddhacarita. Un commentaire sanscrit dû à Dattatraya Shastri Nigudkar, accompagne le texte, on y trouvera de bonnes interprétations. Enfin, ce premier fasci-

cule se termine par un abondant recueil de notes et un index de tous les mots importants du texte.

C'est plus et mieux qu'une simple traduction de *Buddhacarita* que M. Formichi nous donne sous ce titre « *Açvaghosa Poeta del Buddhismo* ». Ceux qui, faute de préparation antérieure, craindraient d'être déroutés par une lecture directe du poème, trouveront en M. Formichi pour toutes les choses de l'Inde le guide le plus avisé et le plus sûr. Il a écrit dans cette intention une série de chapitres préliminaires où les « profanes » pourront puiser l'initiation utile pour aborder avec fruit et goûter pleinement l'œuvre admirable que M. Formichi n'hésite pas à proclamer l'un des joyaux les plus magnifiques de toute la littérature indienne. En quelques pages d'introduction nous trouvons tout d'abord, brièvement rappelées, les indications très sommaires que la tradition bouddhique nous a conservées sur la vie d'Açvaghosa. La date précise à laquelle il a vécu reste elle-même une énigme. Nous savons uniquement qu'il était de famille brahmanique, qu'il était né dans le nord-est de l'Inde et que le roi Kaniska le sollicita de venir à sa cour pour être son conseiller spirituel. M. Formichi définit ensuite la nature et la portée de son œuvre poétique. Sans crainte de faire pâlir la gloire d'Açvaghosa par une comparaison si redoutable, il le met hardiment aux côtés des plus illustres poètes de tous les temps. Il fut, dit-il, pour le Bouddhisme, ce qu'Homère, Virgile et Dante ont été pour la Grèce héroïque, la Rome primitive et le Moyen Age chrétien. On ne pouvait caractériser de façon plus saisissante à la fois la noble beauté du poème et sa haute valeur représentative. Le vaste mouvement religieux qui, né dans l'Inde, a étendu son empire sur l'Orient presque entier, les croyances et les aspirations de tout un monde ont trouvé là leur plus parfaite expression. C'est ainsi que s'explique le succès exceptionnel dont a joui le *Buddhacarita* parmi les communautés bouddhiques et M. Formichi rappelle justement à ce sujet le témoignage du pèlerin chinois I-Tsing qui, voyageant dans les pays occidentaux aux environs du ^{vii}^e siècle, trouva le *Buddhacarita* universellement lu et admiré. « Dans les temps anciens, dit-il, Açvaghosa composa aussi des vers... Dans les cinq contrées de l'Inde et dans les pays de la mer du Sud on récite ces poésies parce qu'elles renferment beaucoup d'idées et de sens en peu de mots. De plus, elles procurent au lecteur de ne jamais le fatiguer et le bonheur de lui apprendre la doctrine du Buddha ».

Avant de passer à l'analyse du poème, nous sera-t-il permis de regretter que, par un scrupule excessif de se restreindre étroitement à son sujet,

M. Formichi ne nous ait montré en Aṣvaghosa que le poète du *Buddhacarita* et qu'il se soit refusé à faire de son œuvre une revue plus complète? Sans doute, il y a déjà là de quoi donner une idée assez haute de celui qui a réalisé un tel chef-d'œuvre, mais le lecteur peu averti ne risque-t-il pas de se faire ainsi une image par trop insuffisante d'un génie aussi vaste et aussi varié que celui d'Aṣvaghosa? Si les textes sanscrits originaux de ses œuvres ne nous sont pas parvenus pour la plupart, les traductions thibétaines et chinoises attestent que, dans le domaine de la doctrine et de la métaphysique du bouddhisme, son activité n'a pas été moindre que dans celui de la poésie. Ici même, il faudrait pour être complet rappeler qu'Aṣvaghosa est l'auteur d'un autre poème publié récemment, le *Saundarananda*, qui ne le cède en rien au *Buddhacarita* pour la noblesse des idées et la splendeur de la forme et que des fragments de drames découverts dans l'Asie centrale font d'Aṣvaghosa, à qui ils sont expressément attribués, l'un des précurseurs du théâtre indien. Si l'on joint à cela que la tradition nous le donne pour un musicien consommé dont les mélodies troublantes allèrent jusqu'à inquiéter l'autorité royale qui les proscrivit, on se fera une idée moins imparfaite de l'activité exceptionnelle déployée par Aṣvaghosa dans tous les ordres de l'art et de la pensée ¹.

Quelques réserves que l'on puisse faire sur certaines idées personnelles à M. Formichi, l'analyse raisonnée du *Buddhacarita*, peut-être un peu longue, qu'il donne ensuite, abonde en observations fines et en rapprochements ingénieux, les idées essentielles y sont fortement dégagées et les non spécialistes à qui ces pages sont destinées, ne seront pas seuls à y trouver intérêt et profit. La traduction elle-même est telle qu'on pouvait l'attendre de la science et du goût de M. Formichi. Sans que rien y soit jamais sacrifié de la plus scrupuleuse fidélité, elle est toujours parfaitement élégante et aisée, autant du moins qu'il est possible à un étranger d'en juger. Il est juste de savoir gré au traducteur d'avoir voulu rendre en artiste l'impression même qui se dégage du beau modèle qu'il interprétait. M. Formichi arrête sa traduction à la fin du XIII^e chant. M. Cowell a démontré le premier que les quatre derniers chants ne sont pas intégralement d'Aṣvaghosa et personne ne le conteste. M. Formichi va plus loin. Pour lui c'est ici que s'arrêtait la rédaction même d'Aṣvaghosa. Après sa victoire sur Māra, le Buddha a atteint le point culminant de son existence, la vérité tout entière [est apparue

1) Voir sur toutes ces questions l'important mémoire de M. Sylvain Lévi (*Journal Asiatique* de juillet-août 1908).

à ses yeux, il est parvenu au Nirvâna. Prolonger le récit serait s'exposer à des redites inutiles. L'art d'Açvaghosa est trop sûr pour qu'il l'ait tenté. L'hypothèse est séduisante, mais elle se heurte à un ensemble de constatations de fait qui la rendent peu soutenable. Comment la concilier, en effet, avec le témoignage concordant des traductions thibétaines et chinoises qui accompagnent le Buddha au delà de sa rencontre avec Mâra jusqu'à son entrée dans le Nirvâna final? L'objection est grave et si M. Formichi l'a bien vue, on n'aperçoit pas comment il parvient à s'en dégager.

Dans une troisième partie, M. Formichi a groupé les résultats de ses recherches critiques sur le Buddhacarita. La plupart des passages difficiles y sont discutés en détail. On doit à M. Formichi dans ce domaine une foule de conjectures intéressantes et d'interprétations ingénieuses qui font de son ouvrage, en même temps qu'un livre de bonne et haute vulgarisation scientifique, une contribution capitale à l'étude critique du Buddhacarita.

Albert BASTON.

WÜNSCHE (AUG.). — **Der Kuss in Bibel, Talmud und Midrasch.** — Breslau, M. et H. Marcus, 1911 ; in-8° de 59 p.

M. Wünsche, qui compte à son actif quelques productions non dénuées d'utilité, n'a pas craint de consacrer une monographie relativement étendue à un sujet qui n'occuperait qu'une place fort restreinte dans un ouvrage général sur les antiquités bibliques et talmudiques. Du moins faut-il reconnaître qu'il s'est acquitté de son travail avec une conscience louable. Aucun texte utile ne nous paraît avoir été omis dans la première partie de l'ouvrage, qui traite du baiser dans la société biblique : tâche aisée, il est vrai, et à la portée de chacun. La grande abondance de citations qui se presse dans la deuxième partie, relative aux temps talmudiques, pourrait prouver davantage : elle suppose, en effet, une connaissance étendue et directe de la littérature aggadique — avec laquelle, du reste, M. Wünsche a déjà su se montrer familier dans des travaux antérieurs.

En vérité, il faut convenir que le langage du baiser n'a guère varié depuis l'époque biblique : il servait à signifier à peu près les mêmes sentiments, traduisait le plus souvent les mêmes dispositions intérieures alors qu'aujourd'hui. A l'occasion, les enfants embrassent leurs parents

et réciproquement : frères et sœurs s'embrassent mutuellement ; les jeunes fiancés de même ; les membres de toute la famille s'embrassent entre eux ; on embrasse les amis et même les inconnus. On embrassait aussi les idoles, on leur envoyait des baisers à distance. Suivant les circonstances, ce geste témoigne de tendresse et d'amour, de respect et de vénération, de vive reconnaissance ou d'humble soumission, etc., etc. Il exprime la douleur des longues séparations ou souligne le bonheur des joyeux retours. Il s'accompagne souvent d'autres gestes, tels que ceux de se jeter les bras autour du cou, de se saisir le menton, etc. Il se dépose sur la bouche, le front ou la tête, et aussi sur les mains, le genou ou même le pied.

A l'époque du Talmud se manifestent des pudeurs nouvelles. Les mœurs, pouvons-nous dire, moins chastes, se font plus sévères. Les rabbins interdisent, comme une cause possible du dérèglement, le baiser même innocent de sexe à sexe. A peine permettent-ils de s'embrasser aux membres proches et de sexe différent d'une même famille et excusent-ils, par exemple, Jacob d'avoir embrassé Rachel. Mais, entre hommes, le baiser se donne encore fréquemment. Le Talmud nous offre même des exemples de docteurs embrassant tel de leurs élèves qui, au milieu des discussions de l'école, a fait particulièrement briller son esprit par quelques propos ingénieux, ou même tel homme du peuple qu'on leur a signalé pour s'être distingué par une belle action morale. Enfin, les docteurs attribuent anthropomorphiquement l'usage du baiser aux anges et même à Dieu qui s'en sert pour « aspirer » l'âme des justes et les faire ainsi passer doucement et sans vaines souffrances, de la vie à la mort.

M. W. termine son travail par quelques brèves indications sur le baiser dans la liturgie juive de nos jours.

M. VEXLER.

HUMBERT (P.). — **Le Messie dans le Targum des Prophètes.** — Lausanne, Imprimeries réunies, 1911 ; in-8° de 71 p. (Tirage à part de la *Revue de théologie et de philosophie.*)

Excellent petit travail, et d'un auteur jeune encore à en juger par le titre de « bachelier en théologie » dont s'orne son nom sur la couverture. La méthode en est judicieuse ; l'information suffisante et, sur les points essentiels, directe ; la langue claire et vivante. Les textes nous paraissent en général interprétés avec justesse, et avec les traits épars

qu'il y a recueillis, M. H. a composé un tableau d'ensemble qui, prudent et mesuré, nous semble aussi sûr et fidèle.

Dans l'introduction (p. 3-11) donnée aux considérations préliminaires, l'auteur rappelle l'origine des Targumim en général et les dates approximatives qu'on a cherché à assigner au Targum des Prophètes en particulier. Il note aussi quelques-uns des traits qui caractérisent cette dernière œuvre : ses fréquentes paraphrases, ses éléments haggadiques, son soin d'éviter les anthropomorphismes, etc. L'auteur ou les auteurs du Targum interprétaient le texte biblique fort librement ; et c'est précisément à cette liberté d'interprétation que nous devons de connaître leurs idées propres sur le sujet qui nous occupe. Sur des versets de la Bible, messianiques ou non messianiques, le Targum brode ses conceptions du Messie, celles de son temps. M. H. relève et commente un à un tous les passages qui en contiennent l'expression plus ou moins franche et nette. Ces commentaires ne laissent généralement rien à désirer. Nous devons cependant faire des réserves sur l'interprétation du Targum de Michée IV, 8 et V, 2, deux versets des plus importants, il est vrai (p. 37-40). Il s'y agirait, selon d'aucuns, du « Messie caché » et de sa « préexistence ». M. H. se donne beaucoup de peine pour en fixer le sens avec précision, invoque l'opinion de diverses autorités, mais n'arrive qu'à un résultat fort maigre. A notre sentiment, il est vain tout d'abord de chercher de la rigueur dans une pensée qui essentiellement n'en comporte pas. Et en tout état de cause, l'auteur aurait dû voir que les deux textes se peuvent éclairer l'un par l'autre. Quand le Targum dit que le « Messie est caché (*temir*) à cause des péchés de l'assemblée de Sion », cela signifie-t-il nécessairement qu'il vit déjà d'une vie terrestre, mais qu'il attend quelque part, caché, dans l'obscurité ou la souffrance, le moment favorable ? Nous ne le pensons pas. Le Messie traînant, pour commencer, une vie de misère, à Rome ou ailleurs, est une autre tradition, dont il ne faut pas tenir compte dans l'interprétation de notre verset. Le sens du mot « *temir* » est plus large. En effet, « le nom du Messie a été prononcé de toute éternité » (Tg. sur Michée V, 2), ce qui veut dire fort probablement que Dieu avait, de tout temps, décidé de l'envoyer au moment opportun, délivrer Israël. Mais ce moment est retardé par les péchés d'Israël. La naissance du Messie — car il est aventureux de parler ici de « préexistence » ou d'« idées » au sens platonicien — est donc reculée ; le Messie reste « caché », invisible. Cette explication nous paraît la plus plausible en même temps que la plus simple.

!

Dans la seconde partie de son travail, M. H. classe et résume avec clarté les données qu'il a dégagées dans la première partie. Il conclut avec raison que « l'imagination du Targum des Prophètes est foncièrement terrestre et juive... Les préoccupations cosmologiques, transcendantes en sont absentes. Son Messie ne s'avance pas sur les nuées, ce n'est pas un héros demi-mythique, une figure de l'au-delà en visite dans notre monde... C'est un homme, c'est un Juif, c'est un saint rabbi, c'est le roi puissant du temps de la Consolation, c'est le fils de David promis aux Israélites pieux ».

M. VEXLER.

H. SCHOLZ. — **Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, Ein Kommentar zu Augustins De Civitate Dei.** In-8° de viii-244 p. — Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1911.

« Croyance et incroyance dans l'histoire universelle » : voilà, sans doute, un titre bien éclatant, quelque peu rébarbatif et mystérieux, qui risquerait d'effaroucher beaucoup de lecteurs, n'était le sous-titre très rassurant. En fait, il s'agit d'un « Commentaire de la *Cité de Dieu* ». Et ce Commentaire mérite qu'on s'y arrête. Il contient une étude très neuve, pénétrante et suggestive, sur la conception, les sources et les idées fondamentales d'un des plus célèbres ouvrages d'Augustin, de celui, peut-être, qui a eu le plus de rayonnement. M. Scholz, un élève très distingué de M. Harnack, nous apporte quelque chose comme la clef de la *Cité de Dieu*.

Le livre est bien conçu, bien composé, toujours intéressant. Dans une solide *Introduction* (p. 1-19), l'auteur rappelle et précise les circonstances qui ont amené Augustin à entreprendre la *Cité de Dieu*. C'était au lendemain de la prise de Rome par Alaric. Chaque jour débarquaient à Carthage, tremblants, ruinés et souvent dénués de tout, fuyant devant les barbares, les représentants des plus illustres familles romaines. De toutes parts, aux oreilles des chrétiens, éclatait de nouveau le vieux grief des païens contre le christianisme, qu'on accusait tout haut d'avoir irrité les dieux nationaux et déchaîné par là les malheurs de l'Empire. A cette accusation, Augustin voulut répondre par la *Cité de Dieu*. C'est donc avant tout, en ses origines et dans la conception première, une Apologie du christianisme, où, naturellement, la polémique devait tenir une grande place. Mais l'ouvrage resta long-

temps sur le métier, de 412 ou 413 à 426. Le cadre s'élargit si bien, que la polémique se compliqua de métaphysique, et l'Apologie, d'une histoire mystique du monde, d'une lutte de tous les temps entre la Cité divine et la Cité terrestre.

Laissant là les épisodes, les digressions, qui abondent dans les vingt-deux livres d'Augustin, M. Scholz s'attache à définir et à expliquer la conception même de l'ouvrage, considéré en son ensemble. Dans un premier chapitre, il en résume à grands traits la doctrine fondamentale : Dieu, le monde, l'homme, le bien et le mal, les éléments de la vie morale, les preuves de la vérité du christianisme, le rôle de la raison et de la révélation, l'emploi des citations de l'Écriture (p. 20-69). Le chapitre II expose en détail, d'après les textes, la conception des deux cités : la Cité divine en face de la Cité terrestre. C'est d'abord une enquête approfondie sur les sources, sur les précurseurs (p. 71-80). Puis se développe le dessein personnel d'Augustin : la foi et l'incrédulité, considérées comme les principes dirigeants de l'histoire universelle; l'opposition métaphysique des deux principes, comme des deux cités; leur opposition réelle ou réaliste, c'est-à-dire réalisée dans les faits, dans l'histoire religieuse et politique : enfin, leurs rapports (p. 81-136). Au chapitre III et dernier se déroule, comme l'annonce un titre un peu solennel, le drame de l'histoire universelle, *Das Drama der Weltgeschichte* (p. 137). C'est, au fond, une étude sur la méthode suivie par Augustin dans l'interprétation de la réalité historique : problème de l'histoire, sa logique et sa dialectique (p. 139-154); les « époques » de l'histoire universelle (p. 154-164); vue d'ensemble sur la lutte perpétuelle de la Cité de Dieu, que représentent tour à tour le Judaïsme et le Christianisme, contre la Cité terrestre, qu'ont représentée successivement les Empires d'Orient, les villes grecques, les royautes hellénistiques et l'Empire romain (p. 165-181); pronostics pour la fin des temps, où le jugement dernier consommera la défaite et l'écrasement des incrédules en assurant le triomphe des croyants (p. 182-195). Le volume se termine par un Appendice, qui est une curieuse contribution à l'histoire de la mystique (p. 197-235). Il s'agit d'une idée et d'une expression qui sont familières à Augustin : la *fruitio Dei*, quelque chose comme la possession de Dieu par l'âme dévote. On en suit ici la tradition, avec quelque bonne volonté, depuis Platon et Plotin jusqu'aux mystiques du Moyen Age, et bien au-delà, jusqu'aux philosophes et aux poètes modernes, jusqu'à Goethe et à Kant.

Deux parties, surtout, sont vraiment neuves dans ce Commentaire de

la *Cité de Dieu* : l'étude des sources, et l'analyse de la conception complexe des deux Cités.

La plupart des critiques qui ont disserté ou déclamé autour de cet ouvrage fameux, ont beaucoup exagéré sur ce point la part d'invention d'Augustin. En fait, la notion des deux cités était de son temps, dans les cercles chrétiens, ou même philosophiques, une idée presque courante. C'est pourquoi il entre brusquement en matière, sans autre explication. Lui-même, depuis vingt ans, et dans bien des ouvrages, dans le *De vera religione*, dans le *De catechizandis rudibus*, dans plusieurs sermons, et sans s'y arrêter autrement, il avait indiqué la théorie des deux cités rivales. C'est que cette notion datait de loin. On en trouve l'esquisse chez Platon, chez les Stoïciens et chez Sénèque, chez Philon, surtout chez Plotin. D'ailleurs, l'opposition des deux cités est un thème familier aux Livres saints : notamment aux Psaumes (Augustin lui-même y renvoie), à l'Épître aux Hébreux, surtout à l'Apocalypse. Bien plus, cette conception, d'où est sortie la *Cité de Dieu*, avait été récemment exposée en Afrique même, et déjà développée, dans un Commentaire de l'Apocalypse, par l'un des hommes qui ont exercé sur Augustin la plus profonde influence, par un écrivain qu'il a souvent cité, et à qui, d'ailleurs, il a rendu pleinement justice : le Donatiste Tyconius, alors célèbre, et considéré par tous comme l'un des maîtres de l'exégèse. Dans bien des fragments du Commentaire de Tyconius, on reconnaît les idées, et jusqu'aux expressions de la *Cité de Dieu*. En ce domaine, comme en d'autres, le schismatique africain a été le précurseur du grand évêque d'Hippone.

Mais la conception d'Augustin est plus complexe que celle de Tyconius. A la donnée mystique, l'évêque d'Hippone a mêlé la réalité historique : d'où les impressions contradictoires que laissent bien des pages de son traité, et la difficulté de définir exactement son système. Au sens métaphysique, les deux cités sont deux immenses groupes d'hommes de tous les pays et de tous les temps, dont les uns suivent la volonté de Dieu, et dont les autres ne connaissent que leur caprice ou la justice humaine : en ce sens, tout mystique et symbolique, les bons et les méchants ont toujours été mêlés ici-bas ; et ils le seront jusqu'au jugement dernier. Mais, dès qu'intervient chez Augustin l'autre notion, la notion historique, on constate que la cité terrestre n'est plus seulement le groupe des incroyants et des mécréants : elle s'identifie avec l'État païen, qui, étant constitué contre Dieu ou sans Dieu, est nécessairement voué à l'injustice. De même, la cité divine n'est plus seulement le groupe

des élus : elle se confond avec l'Église, avec l'Église réelle et militante d'ici-bas. Donc la lutte des deux cités est, à la fois, la lutte des bons et des méchants, des croyants et des incroyants, et la lutte de l'État ou de la société hostile contre l'Église. Tout devient clair dans le grand ouvrage d'Augustin, si l'on se souvient que sans cesse l'histoire s'y mêle à la donnée mystique.

C'est ce qu'a lumineusement montré M. Scholz. Jamais encore l'on n'avait si bien expliqué la genèse de la *Cité de Dieu*, dans sa conception complexe comme dans ses sources : une Apologie, mêlée de métaphysique traditionnelle et de réalisme ; un traité de mysticisme, qui est en même temps une Histoire universelle, histoire esquissée par un apologiste et considérée principalement dans les rapports de l'Église avec l'État.

Paul MONCEAUX.

Chr. BLINKENBERG. — **The Thunderweapon in Religion and Folklore**, in-8, vii-123, 30 fig. et 1 carte. — Cambridge, University Press. 1911.

M. Blinkenberg a repris dans cet ouvrage un mémoire publié en 1904 dans ses *Archaeologische Studien*. On n'en est pas moins encore loin de l'étude définitive sur la pierre à foudre que fait espérer le titre. Ce ne sont guère que 10 chapitres détachés avec une centaine de notes bibliographiques en appendice. Indiquons le contenu de ces chapitres.

I. Coup d'œil sur la tradition populaire danoise, scandinave et germanique. Au Danemark, elle était encore vivante il y a une trentaine d'années. La zébrure de l'éclair passait pour marquer la descente de la pierre ; elle protège l'endroit où elle est tombée contre d'autres éclairs. Aussi cherche-t-on à en avoir dans sa maison, bien et dûment enfermée pour qu'on n'y puisse toucher ; elle écarte les mauvais génies et a un pouvoir prophylactique étendu. Pour l'identification de la pierre à foudre, le Danemark se divise en trois régions : en majeure partie on la reconnaît dans les haches de silex ; pour une partie du Seeland et à Bornholm dans les bélemnites ; pour le S. et l'O. du Jutland dans les oursins fossilisés. — En Suède, on la reconnaît aussi dans les haches perforées et dans certaines pièces de cristal de roche. On y raconte que la pierre à foudre s'enfonce en terre de 7 brasses et remonte d'une brasse chaque année (M. B. ne signale pas que la même légende existe

dans le Picentin italien. Serait-elle d'origine étrusque? ¹. Elle n'y protège pas seulement contre la foudre, mais contre toutes les formes du feu. — Dans l'Allemagne du Nord, c'est même en plongeant dans la flamme une hache perforée entourée d'un fil qu'on reconnaît son origine céleste si le fil ne brûle pas (même superstition dans le Picentin). On la considère comme une amulette et une panacée. Or, on sait quel rôle la hache-marteau a joué entre les mains des dieux scandinaves de la foudre, Wotan et Thor. — Pourquoi ne pas rappeler que Thor s'est appelé à la fois Donar (tonnerre) et Hamar (marteau)?

II. B. montre, d'après les documents fournis par des missionnaires danois, que le culte des pierres à foudre est encore vivant chez les nègres de la Guinée et chez les Dravidiens de l'Inde. Chez ceux-ci on les place sur des autels en pierre, groupées autour d'une sorte de trident en fer; on les enduit de graisse et on brûle de l'encens devant elles.

III. Passant à la Grèce, M. B. rappelle quelques faits relatifs à Zeus Kappôtas (ou Katabaitès) d'après Sam Wide, et à Zeus Kéraunos d'après Usener; les *astropélékia* encore vénérés en Grèce montrent que c'est sous forme de météorite ou de hache polie que les ancêtres des Grecs adoraient la foudre. Le culte de la double hache en Crète est celui de la foudre. A propos de ce culte bien connu, M. B. ne fait que deux remarques originales: sur les murs du palais de Knossos la bipenne gravée avait la valeur d'un paratonnerre; sur le sarcophage de Haghia Triada, les bipennes plantées sur les piliers garnis de feuillage représenteraient les arbres sous lesquels le dieu de la foudre descend. Comme on le fait partout, M. B. rappelle les analogies asiatiques, Zeus Labrandeus de Carie et Jupiter Dolichenus de Commagène. Mieux aurait valu remarquer que le dieu-tonnerre des Hétéens et des Assyriens porte d'une main la hache simple — et non double — et de l'autre, ces trois faisceaux onduleux qui deviendront la figuration classique de la foudre: il y eut sans doute contamination entre la croyance hétéenne, qui voit dans le tonnerre un coup de la hache céleste et entre la croyance babylonienne² qui s'attache surtout à la flamme ondoyante

1) La même légende dans Sébillot, *Folklore de France*, IV, p. 68.

2) Cependant les Chaldéens ont vénéré la pierre à foudre, l'*algamesu*; voir Combe, *RHR*, 1912, I, 201.

On sait, d'ailleurs, par Pline (XXXVI, 34) que les mages pratiquaient l'*axi-nomantia*? Par les Étrusques elle semble avoir passé aux fétiaux de Rome.

La forme serpentine des éclairs a amené aussi à voir en eux des serpents de

dont l'éclair a l'aspect. Il n'aurait pas fallu oublier que c'est la conception de l'éclair comme flamme serpentine qui a donné naissance en Grèce au *gorgoneion* avec les serpents de feu de sa chevelure.

IV. Pour l'Italie, M. B. rappelle le Jupiter *Lapis*, par et sur lequel on jurait (il aurait fallu renvoyer à Pinza, *Bullett. comm. di Roma*, 1890, p. 191), le *puteal* et le *bidental*, lieux consacrés et intangibles parce que la foudre les avait frappés ; il montre la survivance du culte de la hache polie et de la flèche en silex dans l'Italie moderne. — Il n'aurait pas fallu oublier les opuscules de Bellucci, *Il feticismo primitivo in Italia*, et *gli Amuletti*, Pérouse, 1909.

V. Examinant l'origine et l'âge de ces croyances, M. B. admet que c'est en considérant les effets de la foudre que le primitif fut amené à vénérer les pierres en forme de hache qu'il trouvait ou celles qui tombaient du ciel : car, des effets semblables, il ne pouvait les produire qu'avec sa hache. Cette hache était déjà devenue pour lui un fétiche. — On se ralliera aisément à cette opinion qui n'a rien d'aussi nouveau que le croit M. B. ; mais on admettra moins facilement qu'un raisonnement aussi simple n'ait pas été fait spontanément par divers peuples primitifs. Le fait qu'on ne rencontre guère cette explication de la foudre en Amérique, en Australie et en Malaisie prouve seulement que d'autres explications étaient possibles ; il n'en résulte pas que, ailleurs, la croyance ait dû se disperser d'un centre unique de diffusion. Quant à l'Égypte, il n'est pas certain qu'elle ait ignoré la foudre-hache à l'époque primitive : Newberry a proposé de la reconnaître dans un des emblèmes du dieu Mîn (*Annals de Liverpool*, III, p. 50).

VI-X. Nous avons ici quelques notes sur l'évolution des deux formes sous lesquelles la foudre paraît conçue : hache simple ou double chez les peuples qui y voient surtout l'instrument tranchant, fourche à deux ou trois branches ondulées quand les trois branches partent parallèles d'une même base (c'est le trident) chez les peuples dont l'attention est surtout appelée par la flamme. Entre ces deux conceptions¹, toute sorte de feu. Telle est sans doute l'idée que les Juifs s'en sont faite au début : aussi bien, en vertu de la magie homéopathique, Moïse protège-t-il avec un serpent de bronze son peuple contre les serpents de feu, ailés et venimeux, qui tombent du ciel (*Exod.* 17, 15 ; *Num.* 21, 6 ; *Deut.* 8, 15 ; *Jos.* 14, 29 ; 30, 6. Cf. Ed. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstaemme*, p. 427). Une croyance semblable a sans doute contribué au culte du serpent en Gaule que j'ai étudié *Rev. arch.*, 1911, I.

1) Les Gaulois paraissent aussi avoir conçu l'éclair comme un clou enfoncé

de contaminations ont eu lieu : dans la *dorje* du Thibet, on a une fourche à trois pointes, mais les trois pointes sont répétées aux deux extrémités de la poignée, redoublement imité sans doute de la bipenne : la *trisula* du dieu des orages védique Roudra et de son successeur brahmanique Siva est une sorte de trident ; mais, sur les monnaies des rois gréco-indiens une lame de hache est insérée sur le manche du trident ; ces monnaies, avant de mettre cette foudre aux mains de Siva, l'avaient donnée à Zeus et à Athéna ; sur les monnaies de Mylasa en Carie on trouve tantôt la bipenne et tantôt le trident et parfois les deux symboles combinés ; en Grèce même les deux formes que la foudre a prises en se stylisant se retrouvent, l'une dans le trident de Poséidon, l'autre dans la foudre de Zeus.

On voit que l'opuscule de M. B. ne présente rien de bien original. On le regrettera : d'abord parce que le moment est venu de nous donner enfin un travail définitif sur cette question sur laquelle tant de travailleurs ont amassé des documents parallèles, trop souvent sans références précises ni critique ; puis, parce que, avec sa saine méthode et son clair bon sens, M. B. eût été à même mieux que personne de nous le donner. Malheureusement, il ne s'est guère mis au courant, du moins des publications françaises. Il n'a pas profité de la masse de faits préhistoriques si bien classée dans le Manuel de Déchelette, ni de toutes les traditions et superstitions modernes groupées par Saintyves dans son art. *Talismans et Reliques tombées du ciel* (Rev. d. Et. ethnogr. 1909). Personnellement, sans avoir fait une étude spéciale de la question, j'ai eu l'occasion d'y toucher dans l'art. *Securis* du Dict. des Antiquités et le mémoire sur *Itanos et l'Inventio Scuti*, imprimé ici en 1909, que M. B. ignore pareillement. Pour lui faciliter le travail définitif qu'on souhaiterait lui voir entreprendre, je lui signalerai quelques ordres de faits qui lui ont échappé d'après les notes que j'ai réunies sur ce sujet depuis l'impression de mon art. *Securis* où il se trouve traité aux p. 1168-1170.

Haches sacrées, conservées dans des temples : celles de Diomède et de ses compagnons dans le temple d'Athéna Achaïa en Daunie (Arist. *Mirab.* 109) et à Lucérie (Strabon, VI, 3, 9) ; celle d'Hellas à Dodone (Phil. Maj. *Im.* II, 33).

Haches où la partie opposée au tranchant prend la forme d'un oiseau

à la voûte du ciel (S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 141). Beaucoup de superstitions relatives aux haches polies et à la foudre relevées par G. Charvillat pour l'Auvergne (*Revue d'Auvergne*, 1910) doivent remonter aux Gaulois.

(sans doute celui qui est censé la porter, se rappeler, outre l'aigle de Zeus, les colombes associées aux bipennes et chênes de Dodone, l'oiseau également combiné avec la bipenne et un arbre sur le sarcophage de H. Triada) j'en ai noté deux dans les collections funéraires de l'Agro Falisco au Musée de la Villa Julia à Rome, salles XXVII, vitr. 18 et 25 et une, de Beyrouth, dans la Greenwell Collection au British Museum; la hache romaine des grands sacrifices était souvent ornée d'une tête de loup, l'animal du Dispatér infernal (Duruy, I, p. 97); elle l'est d'une tête de cerf sur des monnaies de Sinope (Babelon-Reinach, I, pl. 36, 23).

Dieux grecs armés de la hache : pour la Mère des Dieux la statue descendue à Thèbes dans une flamme (Schol. Pind. *Pyth.* III, 137); pour le Dionysos adoré sous le vocable *Axios Tauros*, je crois maintenant qu'*axios*, qui ne se comprend pas au sens ordinaire (*digne*), doit se rapprocher d'*axiné* la hache qu'on retrouve dans le nom des Kabires, Axiokersos et Axiokersa, et dans l'Artémis *Axiopoina* de Laconie¹, — Héphaïstos, dans sa forge et dans l'épisode de la naissance d'Athéna (parfois aussi Hermès, Schol. Pind., *Olymp.* VII, 66, p. 170 Boeckh), — les Satyres (pour fendre la tête des sources, Robert. *Arch. Maerchen*, p. 198).

Héros grecs armés de la hache : Pirithoüs, Lyncurgue, Diomède, les Amazones (armées de la hache scythe). (Je compte reprendre la question dans mon travail en préparation sur *Les Armes des Dieux*).

Dieux anatoliens à la bipenne : les dieux cavaliers, Keil-Premmerstein, *Reise in Lydien*, II (1911), p. 100, 141, la déesse-mère; *ibid.*, p. 55 (cf. Sangarios et *sagaris*, *κυβηλίσαι* traduit par *πελεκῆσαι*, Berecynthia, et sumérien *balag*, le babylonien *pilakku*, le sanscrit *paracu*, le grec *pélékus*, Hommel, *Archiv f. Anthropol.*, 1885, suppl., p. 165; R. Eisler, *Philol.*, 1909, p. 127) (il faut ajouter que Zeus *Alabandeus* peut être rapproché de Zeus *Labrandeus* comme Artémis *Astrateia* de Zeus *Stratios*).

La hache double comme prototype du labarum dont le nom devrait être rapproché de *labrys*, *labrandeus*, outre Cook, *Trans. of Congress of Oxford*, 1909, II (dont j'ai rendu compte *RHR*, 1909, II, 244), voir notamment Bruno Schremmer, *Labarum und Steinaxt* (Tubingen, 1911). Signalons à ce propos la bipenne sur un bas-relief de la salle chrétienne du Musée de Constantinople, n° 1653 : c'est un buste de femme couronnée tenant dans la gauche une *cornucopia*, de la droite une bipenne.

Histoire du type de la foudre classique : voir celle du fronton archaïque de Corcyre, *Rev. arch.*, 1911, II, 5, encore à moitié bipenne :

Haches faites d'une pierre rare très dure, en Grèce : une liste est donnée par

1) On a trouvé dans les récentes fouilles de Sparte des bipennes consacrées à Artémis Orthia (*Annual.*, XIII, p. 116) et à Athéna Chalkioikos (*ibid.*, p. 154); une hache est dédiée à Héra en Calabre (Roehl, *Inscr. antiquiss.*, n. 543; Froehner, *Catal. Castellani*, 1884, p. 35).

E. Chantre, *Matériaux*, 1874, p. 39 pour la serpentine, la jadéite, la diorite, l'amphibolite, la syénite ; pour la staurotide d'Alexandrette, voir Damour, *Rev. arch.*, 1867, XV, 200 ; pour l'obsidienne de Mélos, les *Excavations at Phylakopi*.

Superstitions classiques : les Romains dressaient vers le ciel des haches ensanglantées pour écarter la grêle (Palladius, *Re rust.*, I, 33) ainsi que contre les pays ennemis (ce que font aussi les Peaux-Rouges).

Hachette de forme primitive encastrée sur une autre arme pour lui donner une vertu sacrée : c'est ce que l'on voit au dos d'un coutelas du ripostiglio de Prédiluco en Ombrie (Museo Kircheriano, s. XXXV) comme sur le manche d'une masse d'armes, insigne des chefs Achantis (British Museum) ; c'est une semblable croyance qui a fait graver un trident sur le bouclier-insigne des monnaies béotiennes.

Symbolisme de la hache : sur la hache comme emblème solaire, Déchelette, *Rev. arch.*, 1909, I, 357 ; sur la hache associée à une déesse mère (fait d'où Siret et Milani sont partis pour extravaguer sur la hache comme symbole du sexe féminin), Déchelette, *Manuel*, I, 585 ; *Anthropologie*, 1912, p. 49 ; Reitzenstein, *Z. f. Ethnol.*, 1909, 674 ; Wilke, *Südwesteuropäische Megalithkultur*, 1912, p. 123.

A. REINACH.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Journal of the Manchester Oriental Society, 1911, xxiv-162 pages.

La Société orientale fondée à Manchester par H. W. Hogg, professeur à l'Université de cette ville, pour l'étude des anciennes civilisations de l'Égypte, de la Crète, de l'Asie Mineure, de la Syrie, de l'Arabie, de la Mésopotamie, de la Babylonie, de la Médie et de la Perse, a récemment publié le premier volume d'un « Journal ». Les principaux articles avaient été rédigés par Hogg lui-même que la mort a surpris le 15 février de cette année; respectueux de son œuvre, les éditeurs ont soigneusement collationné le texte du manuscrit et ont poussé le scrupule jusqu'à laisser en blanc les références qui devaient être indiquées sur épreuves.

Dans le premier article est commentée l'inscription d'un « clou » en argile d'Enlil-bani, douzième roi de la dynastie d'Isin; la légende de ce document conservé à la Rylands Library de Manchester commémore la reconstruction de l'enceinte d'Isin. Enlil-bani régna 24 ans et fut contemporain des rois de Babylone Soumou-la-el et Zabioum; les relations chronologiques entre les deux dynasties sont discutées dans une étude accompagnée d'un tableau des synchronismes d'après les systèmes d'Hilprecht, de Poebel, de Thureau-Dangin et de Langdon.

A la première séance de la Société, G. E. Smith avait fait une communication sur « le cœur et les reins dans la momification ». Hogg recherche dans les écrits des Hébreux, des Babyloniens et des Égyptiens les faits qui peuvent jeter quelque lumière sur l'association de ces viscères et l'emploi méthaphorique des termes par lesquels ils sont désignés; il discute ensuite les signes cunéiformes šag et $\text{lid} \times \text{šag}$ usités dans le sens de « cœur ». Des notes sont communiquées par M. A. Canney (hébreu), L. W. King (rapports avec la divination par le foie), L. C. Casartelli (ancien Iran), T. W. Rhys Davids (Inde), J. G. Frazer (sauvages), C. J. Ball (l'idéogramme $\text{lid} \times \text{šag}$).

E. H. Parker étudie d'après les documents officiels chinois les relations de la Chine avec le Népal, les Bhoutan et les Sikkim. Une revue des récentes publications relatives à l'ancien Orient est due à H. W. Hogg, dont la vie et les travaux sont rappelés par A. S. Peake.

Le prix du « Journal » est de cinq shillings, mais chaque article est tiré à part et mis en vente comme publication de la Société.

L. DELAPORTE.

C. H. W. JOHNS. — **Ancient Assyria**. Cambridge, 1912. — L'un des manuels populaires de sciences et de littérature publiés par l'imprimerie universitaire de Cambridge sous la direction de P. Giles et A. C. Seward, est consacré à l'Assyrie. Le Rev. Johns y présente, sous une forme simple, l'histoire de l'Assyrie depuis les origines jusqu'à la chute de Ninive. Très renseigné sur les récentes découvertes et les dernières publications, l'auteur ne cherche point à dissimuler les lacunes qui subsistent dans la documentation actuelle; son exposé sommaire est très clair, il permet de suivre avec intérêt le développement de chaque règne et ne s'embarrasse pas de détails qui l'encombreraient sans profit pour le lecteur. Une courte bibliographie, un index des noms propres, une douzaine d'illustrations phototypiques d'après des monuments du British Museum, augmentent l'intérêt. A la fin, un plan de Ninive et une carte de l'empire qui devrait s'étendre vers l'ouest jusqu'à Chypre et l'Égypte, mais ne dépasse pas la longitude d'Ascalon. Une histoire de la Babylonie par le même auteur est annoncée parmi les volumes en préparation.

L. DELAPORTE.

NATHANIEL SCHMIDT. — **The Messages of the Bible**. *The Messages of the poets*. The books of Job and Canticles and some minor poems in the old testament, with introductions, metrical translations and paraphrases. — New-York, Charles Scribner's sons, 1911. In-16, xxiv-415 pages. — Certains amis de la Bible, désireux de répandre de plus en plus la connaissance des livres saints dans toutes les classes de la société, ont pensé qu'il y aurait avantage à en faire connaître d'abord des fragments; puis procédant du simple au composé, que le lecteur, charmé par ces fragments, désirerait connaître le livre en entier. C'est ainsi que récemment, en 1911, la Société biblique de Paris faisait paraître, en une plaquette de 104 pages, les *Morceaux choisis des livres poétiques de l'Ancien Testament*.

C'est pour répondre à un pareil *desideratum* que deux professeurs américains, MM. Sanders et Kent, ont entrepris la publication des *Messages of the Bible*. Ces messieurs se proposent de classer les livres bibliques d'après un ordre rationnel, mettant la poésie avec la poésie, rangeant les livres d'histoire avec les livres d'histoire; la nouvelle collection doit présenter au lecteur un ordre logique; il doit, en la parcourant, éprouver l'impression que ressentait le lecteur hébreu avant que fût créé un canon des saintes écritures et que fût inventé cet ordre factice sous lequel nous rangeons les vestiges de l'ancienne littérature hébraïque.

The messages of the poets forment le tome VII de la collection. Le volume débute par une introduction où le traducteur essaie de caractériser la poésie des anciens Hébreux. C'est une mise au point des travaux européens qui ont déjà paru sur le même sujet. Le corps lui-même de l'ouvrage comprend le livre de Job, les Chants (Cantique des Cantiques) et les *minor poems*, c'est-à-dire des

chants ou des fragments de poèmes épars dans les livres de la Bible, tels que le chant de Lamech, les bénédictions de Noé, etc.

Chaque morceau traduit est accompagné de notes et d'explications qui précisent le sens historique ou allégorique qu'il faut lui attribuer. Le volume se présente bien; c'est une œuvre de vulgarisation qui pourra rendre de réels services et l'on ne saurait mieux faire que de lui souhaiter tout le succès qu'elle mérite.

F. MACLER.

JEAN RUFUS, évêque de Maïouma. — **Plérphories**. Témoignages et révélations contre le Concile de Chalcédoine. Version syriaque et traduction française éditées par F. NAU. Paris (sans date; le *permis d'imprimer* est daté du 5 mai 1911). Gr. in-8°, 208 pages (forme le fasc. 1 du tome VIII de la *Patrologia orientalis* de R. Graffin et F. Nau). — Ce n'est pas la première fois que M. Nau s'occupe de Jean Rufus ou Jean de Rufin; ce savant a déjà lu, sur les *Plérphories*, un travail très intéressant, au Congrès des Orientalistes, tenu à Paris en 1897; puis il en donna une traduction française dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1898-99, avec un tirage à part publié en 1899. Il semble cette fois que M. Nau veuille donner une édition définitive de ce texte anecdotique, divisé en 13 chapitres, et qui est très important pour la connaissance des églises d'Orient, en particulier de celles de Palestine au VI^e siècle. C'est un écho de plus de ces grandes querelles théologiques qui partagèrent les chrétientés d'Orient après les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine.

« L'auteur veut combattre le concile de Chalcédoine. Dans ce but, il rapporte une longue série de visions, de prodiges et de prédictions, pour montrer que ce concile n'est qu'une revanche des nestoriens condamnés au premier concile d'Ephèse. L'ouvrage est donc un intéressant spécimen de l'opinion que les jacobites alors triomphants (512 à 518) se faisaient du concile de Chalcédoine et de leurs procédés de polémique. La plupart des histoires proviennent du cercle de Pierre l'Ibère; elles sont animées par des détails circonstanciés, historiques et géographiques, qui leur ajoutent un nouvel intérêt » (p. 7).

L'ouvrage fut rédigé en grec vers 512 et traduit en syriaque quelques années après. L'auteur, Jean de Rufin, ou Rufus était un Arabe originaire du sud de la Palestine, probablement d'Ascalon; il fit ses études de droit à Beyrouth et fut ordonné prêtre à Antioche vers 476 par le patriarche Pierre Le Foulon.

Le travail de M. Nau repose sur deux mss. du British Museum, l'un du IX^e, l'autre du X^e siècle, puis sur des extraits de pseudo-Denys et de Michel le Syrien; enfin sur quelques fragments extraits d'un ms. syriaque de Berlin.

M. Nau a apporté le plus grand soin à la publication de ce nouveau fascicule de la « *Patrologia orientalis* ». Il accompagne le corps même de l'ouvrage d'un certain nombre d'appendices qui ne font qu'enrichir le sujet traité et il

s'est donné la peine de dresser une série de tables qui faciliteront grandement les recherches.

F. MACLER.

ANDRÉ ARNAL. — **La personne humaine dans les évangiles.** — Paris, Fischbacher, 1911. 1 vol. in-8 de 124 pages. — M. André Arnal, professeur à la faculté libre de théologie de Montauban, s'est proposé de réunir dans la présente étude les indications que donnent les évangiles sur la nature, la valeur, et la destinée de la personne humaine. Ce n'est pas la pensée de Jésus qu'il s'efforce d'analyser, mais celle des évangélistes. Le point de vue est parfaitement légitime, on pourrait même aller jusqu'à dire qu'il a été peut-être trop négligé dans ces derniers temps, car, s'il est important de connaître la pensée de Jésus, dans la mesure du moins, où cette pensée nous est accessible, il l'est peut-être autant pour l'histoire de la formation du christianisme, de connaître les conceptions des milieux chrétiens dans le dernier quart du premier siècle. On pourrait seulement reprocher à M. Arnal de s'être borné à indiquer dans une note rapide (p. 4, n. 1) un principe et un programme qui auraient mérité d'être exposés avec un peu plus de détail dans une préface. C'est aussi dans une note (p. 7, n. 1) qu'il faut chercher un renseignement sur la manière dont les quatre évangiles sont utilisés. M. Arnal avait d'abord l'intention de séparer les textes des synoptiques de ceux du quatrième évangile, mais il a constaté que les deux séries se répéteraient à peu près et il a préféré unir les quatre évangiles dans une même exposition. Il eût été intéressant, semble-t-il, et utile de développer quelque peu l'idée indiquée dans cette note. Si la conception anthropologique du quatrième évangéliste est identique à celle des synoptiques, vaut la peine de le montrer; si elle s'en distingue sur quelques points même secondaires, il est important de préciser quels sont ces points.

Dans la manière dont il traite son sujet M. Arnal fait preuve d'une solide information. Les notes copieuses qui accompagnent son texte prouvent qu'il est bien au courant de l'exégèse française, allemande et anglaise. Peut-être son exposé aurait-il gagné à être sur quelques points plus condensé.

On doit regretter que M. Arnal ait apporté dans son travail un esprit un peu trop systématique. C'est s'exposer à fausser la pensée des évangélistes que d'en vouloir couler les éléments dans les catégories de la psychologie moderne. On a cette impression en lisant certaines pages de M. Arnal, p. ex. celles (p. 22 s.) qu'il consacre à l'inconscient. Que certains des faits sur lesquels reposent les théories modernes de l'inconscient aient été constatés et notés dans la psychologie des évangélistes c'est possible¹ mais cela n'autorise pas à leur attribuer une théorie — même implicite — de l'inconscient.

1) Encore ne serions-nous pas d'accord avec M. Arnal sur tous les textes qu'il invoque. Nous ne saurions en particulier souscrire à son interprétation de la parabole de la semence (*Mc.* 4, 26 s.).

Malgré cette réserve, le livre de M. Arnal est intéressant et neuf à beaucoup d'égards ; il mérite d'être lu.

MAURICE GOGUEL.

WILLIAM BENJAMIN SMITH. — **Ecce Deus. Die urchristliche Lehre des reingöttlichen Jesu.** 315 pages, 5 marks. — Jena, Eugen Diederichs, 1911. — Par son livre *Der vorchristliche Jesus* (1905) le mathématicien américain W. B. Smith devint le promoteur d'une nouvelle école de l'histoire du christianisme. Non seulement ses conceptions furent acceptées, développées, propagées et défendues par Drews, mais certaines de ses hypothèses furent même acceptées par Harnack. Sans être une anti-critique systématique, le nouveau livre de Smith répond à plusieurs objections qu'on a formulées et il est déclaré « que la théologie aura à s'occuper sérieusement de cette masse de nouvelles démonstrations scientifiques, qui font presque une certitude de la conception du dieu Jésus et qui expliquent les miracles des Évangiles ». Comme épigraphe le volume porte cette invitation : « O voi ch'avete gl'intelletti sani, mirate la dottrina che s'asconde sotto 'l velame degli versi strani ».

Smith a répondu ailleurs (dans le second volume de *Die Christusmythe* de Drews) aux objections de Weinelt et là il résume ainsi sa thèse : « Je défie les critiques profonds (die höheren Kritiker) de mentionner un seul fait important du christianisme primitif qui reçoit, par leur thèse, une explication suffisante et acceptable. Tout homme cultivé doit de l'estime à l'érudition et la subtilité allemandes. Pourtant il est à peine possible de lire patiemment leurs innombrables tentatives d'expliquer et de rendre accessibles à l'intelligence les histoires de résurrection et de l'adoration subite de Jésus comme un dieu. Quelques savantes et subtiles qu'elles soient, ces tentatives ne signifient qu'une aberration extraordinaire de l'esprit humain... De cette manière le problème ne sera jamais résolu. Par conséquent ce n'est pas seulement notre droit, mais il devient notre devoir scientifique, d'emprunter l'unique voie qui reste et d'examiner l'hypothèse opposée. Il faudra se représenter Jésus comme un dieu humanisé et examiner soigneusement s'il est possible de développer sur cette base une théorie sans contradictions et qui expliquerait tout. C'est la seule méthode, généralement reconnue comme scientifique, et ce n'est que par elle qu'on peut espérer de résoudre une fois pour toutes le problème le plus important et le plus intéressant de l'histoire ».

Dans *Ecce Deus*, M. Smith examine sa thèse à l'aide de l'Évangile de Marc surtout. Tour à tour, il étudie la nature du christianisme primitif, qu'il résume comme une protestation contre l'idolâtrie, une croisade pour le monothéisme (p. 48) ; le principe actif du christianisme et le témoignage négatif du Nouveau Testament ; l'absence d'informations chez Josèphe et chez Tacite ; et les textes se rapportant à la ville de Nazareth. Tout un chapitre (pp. 160-224) est consacré aux « neuf piliers de Schmiedel » sur lesquels le théologien bien connu de

Zurich voulut fonder l'historicité de Jésus. Depuis que Renan, sur la foi des épîtres de Paul, admit que Jésus était un personnage historique, on a reconnu, même du côté orthodoxe, qu'il y a des interpolations dans ces épîtres. Smith considère que l'épître aux Romains doit dater de la seconde moitié du II^e siècle (p. 164) et il attache grande importance au fait qu'aucune trace de la vie de Jésus ne se trouve dans d'autres livres que les Évangiles, tandis qu'il semble que les auteurs du Nouveau Testament n'eurent aucune connaissance de la vie de Jésus, qui ne formait pas une part de leur foi ou de leur prédication, mais fut au contraire une addition ultérieure, une parabole souvent mal interprétée. « Tout ce qui est passager n'est qu'une parabole », dit Goethe, mais toute parabole n'est pas encore passagère (pp. 165-166). Ainsi, l'auteur conclut, après l'examen approfondi des preuves de Renan, Keim, Réville et surtout Schmiedel, qu'aucun texte des Évangiles n'affirme l'existence humaine de Jésus. « Tout est à prendre comme des images ; ce sont des voiles enveloppant les formes divines de la nouvelle doctrine ; c'est la projection historique d'un système religieux » (p. 199).

B. P. VAN DER VOO.

A. DE COCK et J. TEIRLINCK. — **Brabantsch Sagenboek**. Tome III. Gand, A. Siffer, 303 pages, 6 francs. — Nous avons annoncé autrefois les tomes I et II de ce recueil. Les auteurs ont terminé leur tâche en présentant les légendes d'un intérêt surtout historique et local : sur Charles Quint, sur les ducs de Brabant, sur l'étymologie populaire des noms de communes, sur les sobriquets de ces communes et de leurs habitants, etc. A la fin, il y a cinq numéros de légendes de plantes et d'animaux (mais les auteurs renvoient fréquemment à d'autres numéros de leur recueil, où des arbres sont traités par exemple en rapport avec des légendes hagiographiques). Sous le numéro 756, un arbre saint est mentionné, qui se trouvait à Ixelles (en flamand « Elsene »), peut-être un aulne (en flamand « els »), bien que la légende parle d'un tilleul. La légende qui attribue à cet arbre la vertu de guérir les enfants de la fièvre, est évidemment une survivance du culte pré-chrétien. Sauf quelques exceptions pareilles, et de par le caractère historique de la dernière partie de l'ouvrage, on n'y rencontre point de légendes se rattachant à la religion ou aux mythes. La bibliographie qui clôt ce travail important doit être signalée ici comme destinée à rendre de réels services.

B. P. VAN DER VOO.

CHRONIQUE

DÉCOUVERTES

Le grand temple Ésagil à Babylone. — Le P. Scheil a découvert à nouveau une tablette, qui était passée sous les yeux de G. Smith, donnant le plan descriptif du grand temple Ésagil de Babylone. On y trouve la superficie des cours et sanctuaires, le nombre, les noms, l'orientation des étages de la tour à degrés à l'exception de l'avant-dernier ou sixième étage. C'est une copie faite à Ourouk, d'après un exemplaire de Borsippa. « Le temple d'Ésagil, si fastueusement achevé par Nabuchodonosor, menaçant ruine depuis Xerxès, un scribe archéologue d'Ourouk voulut posséder le relevé des mesures et la description complète du monument, et les confrères de Borsippa lui en fournirent le moyen ; ce fut en l'année 83 de l'ère séleucide, sous Séleucus (Callinicos) roi » (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1912, p. 148). D'un grand intérêt pour la restitution d'un des sanctuaires les plus célèbres du monde, cette tablette ne l'est pas moins comme fournissant un terme de comparaison aux chapitres d'Ézéchiel fixant les mesures du temple de Jérusalem.

Les découvertes en Asie centrale. — Notre savant collaborateur M. A. Meillet expose dans un article extrêmement nourri de la *Revue du Mois*, 10 août 1912, p. 135-152, ce que les découvertes récentes laissent entrevoir sur *Les nouvelles langues indo-européennes trouvées en Asie centrale*. Ces découvertes auront leur répercussion sur l'histoire des anciennes religions quand les savants qui se consacrent aux philologies chinoise, turque, tibétaine, iranienne auront déblayé les matériaux rapportés par les expéditions de M. Aurel Stein, de MM. Grünwedel et von Le Coq, de M. Pelliot, et par les missions russe et japonaise. La plus surprenante de ces nouveautés est la révélation d'une langue indo-européenne dont on ignorait l'existence et que l'on a nommée le tokharien. On en possède des fragments en écriture indienne, dite brahmi, qui se rapportent à deux dialectes. Ainsi en Asie, à côté de « l'indo-iranien (ou aryen), qui occupe dès le début de l'époque historique une aire immense dans l'Inde et dans l'Asie Centrale, depuis le golfe Persique jusqu'à l'embouchure du Danube, au Caucase, à la Caspienne et au Pamir » et du petit groupe de l'arménien « dont on rapproche sans raisons bien décisives le phrygien, à peine connu », il faut ajouter le tokharien aussi indépendant des groupes précédents que ceux-ci le sont du slave et du grec.

« C'était sans doute la langue en usage dans les couvents bouddhistes de la partie Nord du Turkestan chinois, dans la région où est par exemple Touxfan ». Les fragments tokhariens sont antérieurs au x^e siècle de notre ère.

La littérature manichéenne s'enrichit de fragments du III^e siècle de notre ère, rédigés en pehlvi qu'a publiés M. W.-K. Müller.

Une découverte plus notable encore est celle du sogdien, au déchiffrement duquel M. Gauthiot a pris une si grande part. On y a reconnu des textes chrétiens, d'autres manichéens, d'autres bouddhiques. « L'importance de cette langue dont, il y a dix ans, personne ne connaissait rien que ce qu'en dit Albirouni, se révèle très grande. Idiome des populations iraniennes de la région de Samarkand, il a été porté par des hommes d'affaires actifs dans tout le Turkestan chinois ».

Les diverses missions ont rapporté des manuscrits entiers écrits en brahmi comme les fragments tokhariens, mais rédigés en une tout autre langue, dialecte iranien qu'a fait connaître M. Leumann et que M. Meillet propose de classer comme « iranien oriental ».

Exploration en Asie Mineure. — L'Asie Mineure est encore une région du monde ancien où l'exploration à la surface n'est pas achevée. M. Hugo Grothe y a conduit, en 1906 et 1907, des recherches fructueuses, qui commencent à voir le jour (Hugo Grothe, *Meine Vorderasiens Expedition 1906 und 1907*, Leipzig, Hiersemann, 1911). La première partie du tome I qui a paru contient d'assez nombreux renseignements touchant l'histoire des religions. M. Th. Menzel y donne la traduction d'un texte turc de Mustafa Noûrî Pacha sur les Yézidis, enrichi de notes importantes. La préface résume tout ce que l'on sait sur cette secte avec bibliographie complète. M. H. Grothe tient pour une falsification le texte religieux yézidi que le R. P. Anastase Marie a publié en 1911 dans *Anthropos*. On se souvient que notre distingué collaborateur, M. Louis Massignon, le premier, avait exprimé des doutes (*RHR*, 1911, I, p. 245).

Les monuments hittites ont fait l'objet d'un examen attentif, et soit dans l'interprétation des scènes figurées soit dans la reproduction des textes, bénéficient de notables améliorations.

Les fouilles de Sparte. — M. Charles Dugas, membre de l'École française d'Athènes, a envoyé au *Journal des Débats* (30 août 1912) d'intéressants renseignements sur les fouilles que l'École anglaise a poursuivies à Sparte de 1906 à 1910. Sur la colline non fortifiée qu'était l'acropole de Sparte, le sanctuaire d'Athéna Khalkioikos (à la maison d'airain) a été exploré. « Un épisode tragique de l'histoire spartiate se lie à la vue de cet édifice. En 477, le roi Pausanias, convaincu de trahison, y chercha refuge ; ses concitoyens, ne voulant ni violer la sainteté de l'asile ni laisser échapper leur prisonnier, murèrent la porte du temple, et l'on ne retira le prince coupable que lorsqu'il fut sur le point de mourir de faim, la présence d'un cadavre ne devant pas souiller le sanctuaire ».

de la déesse. C'est avec peine que l'on découvre aujourd'hui au milieu des blés les restes du temple où agonisa Pausanias ; l'emplacement a été, en effet, exploré à fond par l'École anglaise, mais l'édifice était tellement démoli qu'on n'a guère retrouvé que les fondations ». L'intérêt de la fouille a résidé dans la découverte de nombreux ex-voto, surtout de bronze et d'ivoire, offerts à la déesse durant l'époque archaïque. Plus bas, aux bords de l'Eurotas se dressait le sanctuaire d'Artémis Orthia. « C'est là qu'avaient lieu les fameux concours d'endurance où les jeunes Spartiates, amenés devant l'autel de la déesse, étaient fouettés jusqu'au sang et où le prix était attribué à celui qui avait le plus longtemps supporté le fouet sans se plaindre ; cette cérémonie était probablement une survivance des sacrifices humains qui, aux premiers temps de son histoire, furent en Grèce d'un usage général, mais que l'adoucissement des mœurs abolit peu à peu. C'est là aussi que se déroulaient ces danses sacrées où les danseurs se couvraient le visage de masques en terre cuite peinte ; plusieurs exemplaires, dédiés à la déesse, ont été retrouvés ; par leurs couleurs étranges, qui devaient donner à la danse un caractère singulièrement barbare, ils évoquent l'idée de rites primitifs et sauvages ».

Ici aussi de nombreux ex-voto ont été trouvés. A côté de figurines de plomb (plus de 70.000) on a recueilli des ivoires sculptés : « statuettes qui représentent une déesse, sans doute Artémis Orthia, serrée dans ses vêtements comme dans une gaine, aux traits lourds, à la large face aplatie, à la chevelure retombant sur les épaules en boucles épaisses suivant la mode égyptienne ; plaquettes qui figurent un fauve dévorant une biche, etc. ».

Une nouvelle inscription mentionnant Quirinius. — M. W. M. Ramsay a poursuivi des fouilles fructueuses dans un sanctuaire, près Antioche de Pisidie, qu'il a reconnu comme étant consacré à Mén Askaënos. Le savant archéologue a donné à plusieurs reprises des indications sur ses recherches dans l'*Athenaeum*. Le numéro du mois d'août communique une découverte pour le moins inattendue puisqu'elle peut projeter quelque lumière sur Luc, II, 2, qui mentionne le premier recensement prescrit par Auguste sous le proconsulat de Quirinius. M. Ramsay a mis au jour la dédicace d'une statue élevée en l'honneur d'un certain C. Caristianus Fronto Caesianus qui fut le substitut de P. Septimius Quirinius au temps où celui-ci reçut le titre honorifique de duumvir d'Antioche de Pisidie. De divers rapprochements et notamment du fait que la statue de Caristianus fut la première à être dressée dans Antioche créée colonie romaine par Auguste, on peut tenir pour certaine la restitution par Mommsen du nom de Quirinius dans l'inscription de Tibur. Il devient plus vraisemblable que Quirinius eut deux fois le gouvernement de la Syrie, en 6-7 ap. J.-C. comme le dit Josèphe, *Ant.*, XVII, 13, 5 et, à une époque antérieure, vraisemblablement en 8 av. J.-C., comme l'avait déjà pensé M. Ramsay.

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

Le mythe de l'*exode d'Hathor-Tefnut hors de la Nubie*, que M. Junker a restitué en groupant les textes dispersés dans les temples gréco-romains, a fait l'objet d'un mémoire de M. Kurt Sethe, *Zur altaegyptischen Sage vom Sonneauge das in der Fremde war* (Hinrichs, 1910) que M. Maspero a analysé dans la *Revue critique* (1912, II, p. 182-185). Voici son importante conclusion : M. Sethe « a fort ingénieusement trié les documents, et l'analyse à laquelle il les a soumis a prouvé qu'il avait raison de ne pas en admettre l'homogénéité. Il est certain qu'il y eu là des lais successifs d'idées, dont beaucoup peuvent être ramenées à leur première origine et qu'ils se sont déposés sur le concept d'une déesse protectrice du soleil ; mais cette déesse est-elle uniquement l'OEil de Râ ? Sethe a été influencé par les théories qui représentent les dieux comme les forces de la nature et leurs actions comme l'interprétation du jeu de ces forces. L'exil de la déesse et son retour victorieux symboliseraient pour lui la lutte du soleil contre les nuages et son triomphe sur eux. Quand on a vécu longtemps en Égypte, on n'est guère disposé à se contenter de cette explication : les nuages y sont trop rares et trop fugitifs pour que les Égyptiens aient jamais pu s'imaginer qu'ils mettraient sérieusement en danger la domination du Soleil. Il me semble qu'à tenir compte simplement des textes allégués, deux déesses au moins ont contribué pour une part égale à former la légende, une déesse-serpent dans le Nord, une déesse-flamme dans le Sud. Le soleil est à la fois vivifiant et meurtrier : sa lumière tue, lorsqu'on s'expose à elle imprudemment pendant les heures mauvaises du jour. Toutefois, il est trop loin de nous pour abattre ses victimes directement, de sa propre main : il les atteint soit par un trait de flamme qui alors devient un être indépendant, soit par le jet du serpent qui personnifie la mort, l'uraeus, d'où la déesse flamme de Bégéh et la déesse Uraeus de Bouto. L'énergie malfaisante du Soleil créa donc la légende des déesses, exécutrices de ses volontés, qui frappent ses ennemis. Plus tard seulement, on songea à faire d'elles les yeux du dieu et à les assimiler à l'œil d'Horus. Horus (*Harou*), le ciel, est par calembour une face (*harou*) divine, dont le Soleil et la Lune sont les deux yeux. D'autre part le Soleil, en tant qu'être à forme humaine, a ses deux yeux qui tuent ; d'où, l'identification des déesses qui tuent pour le soleil avec l'œil du Soleil, et comme le Soleil est lui-même l'œil d'Horus, avec l'OEil d'Horus. Comment cette légende de l'OEil d'Horus, propre d'abord à Horus l'aîné, Haroëris, s'appliqua par la suite à Horus, fils d'Isis, Harsiësi, et se combina avec la tradition qui amenait celui-ci d'Éthiopie avec ses forgerons, on l'imaginera aisément si on lit à Edfou le récit des guerres de Horus contre Typhon ; l'œil d'Horus qui sortit de Nubie pour défendre Râ me paraît être un doublet féminin de l'Horus qui, parti d'Éthiopie, conquiert l'Égypte à son père Râ-Harmakhis sur les armées de Set. »

M. Maspero tient le mémoire de Sethe comme un modèle de méthode à suivre dans la décomposition des mythes égyptiens.

— Analysant quelques textes nouveaux qui mentionnent des jugements de procès entre particuliers par les dieux de l'ancienne Égypte, M. Maspero (*Journal des Débats*, 24 sept. 1912) reconstitue la procédure en usage à cette occasion et il remarque que la « mise en scène étonnera les personnes, — elles sont nombreuses, même parmi les égyptologues, — qui s'imaginent encore que les dieux lançaient leurs oracles au fond du sanctuaire. Le sanctuaire des temples égyptiens ne s'entr'ouvrait que rarement et pour quelques élus seulement, Pharaons, prêtres, grands seigneurs, esclaves chargés du service domestique. Le peuple n'y avait jamais accès et même il n'en approchait pas : il demeurait toujours à distance dans les antichambres et dans les cours. Fût-ce aux fêtes les plus solennelles, il ne lui était pas donné de pénétrer jusqu'au seuil et d'entrevoir, par la baie, la statue divine se détachant sur un fond de lumière. Celle-ci sortait de chez elle, quand on la sollicitait de déclarer ses volontés à la foule ou de juger les affaires des particuliers. Le jour fixé pour l'audience, le clergé allait chercher dans son reposoir la barque sacrée qui la contenait : il l'en tirait avec les rites de coutume, puis il la chargeait sur ses épaules et il la transportait dans une salle ou dans un préau accessible au public. Là, après les prières réglementaires, les parties plaidantes ou consultantes étaient introduites devant elle et lui exposaient leur cas, de vive voix ou par écrit. Un signe de tête, un geste du bras, une parole annonçaient sa sentence : elle s'attardait alors quelques instants à recevoir les remerciements et les hommages, puis elle se retirait dans ses appartements secrets où elle restait cachée jusqu'à l'occasion prochaine. Un passage d'un roman demi-historique nous explique qu'elle ne demeurait pas immobile sur place pendant la cérémonie. Elle « s'avavançait » à la course, et elle s'arrêtait brusquement devant l'individu qui avait réclamé sa présence : à chaque question de celui-ci, elle reprenait un élan nouveau, comme si la force qui l'animait ne pouvait se manifester au dehors qu'en entraînant les prêtres qui la soutenaient. L'action était sans doute analogue à celle qui se produit aujourd'hui encore en Égypte aux enterrements des chéfkhs réputés saints. Quand on les veut conduire au cimetière, si la tombe qui leur avait été préparée leur déplaît, ils refusent de s'y laisser mener, et ils contraignent leurs porteurs à courir ailleurs : lorsqu'ils sont arrivés au lieu d'élection, une puissance invincible force le convoi à s'arrêter, et l'on y creuse la fosse, quand le site choisi par le mort se trouverait au milieu d'une rue, sur une place, dans un jardin privé ou dans la cour d'une maison. Le concept ancien s'est modifié au passage d'une civilisation à l'autre, mais il n'a pas disparu.

« On peut se demander comment cette juridiction divine se comportait à l'égard des juridictions humaines au milieu desquelles elle s'exerçait, car enfin

il y avait des tribunaux en Egypte, tribunaux de Pharaon, tribunaux des seigneurs féodaux, tribunaux des villes et des villages. La réponse à cette question est simple. Les dieux, qui furent dieux de naissance ou simplement des rois naturalisés dieux, n'usaient de leurs droits de haute et basse justice que chacun dans son domaine propre. Aménôthès I^{er}, Ahmôsis, Nafêra, de même qu'Amon ou Phtah ou Horus l'ainé disposaient absolument de la vie et des biens de leurs vassaux directs, mais ils n'avaient aucun pouvoir sur ceux du voisin ; il ne pouvait donc y avoir intervention de leur part ou conflit que dans les cas où l'objet en litige ou les plaideurs dépendaient de deux ou plusieurs d'entre eux. Un document où il est raconté comme quoi le prince gouverneur de Thèbes ayant adjugé à un manœuvre de la nécropole sa part d'un héritage, Aménôthès confirma cette attribution dans le collège sacerdotal, m'engagea à penser qu'en pareille circonstance l'oracle disait le dernier mot, mais cela n'est pas certain. De toute manière, ce qu'il convient de se bien persuader, c'est que chez lui et sur les siens, le dieu représenté par sa statue animée, à bras et à tête mobiles, était souverain, et que, dès qu'il avait parlé ou remué en faveur de l'une des parties adverses, l'autre n'avait plus qu'à s'incliner. Bien entendu, le prêtre qui tirait la ficelle pour agiter la tête ou le bras, et qui parlait au nom de l'idole, n'était pas entièrement à l'abri de la tentation ; il dut, plus d'une fois, pour des motifs étrangers à l'équité, inspirer aux dieux des résolutions que leur droiture naturelle réprouvait. Si la Pythie avait à ses heures mille raisons sonnantes et trébuchantes de faire *philippiser* l'Apollon Delphien, le prophète d'Aménôthès pouvait avoir les siennes d'accommoder les volontés d'en haut aux intérêts d'un client généreux. Je ne crois pas que ce genre d'erreur judiciaire fût plus fréquent aux tribunaux divins qu'il ne l'était à ceux des nobles ou de Pharaon ».

— M. Ditlef Nielsen présente quelques remarques sur le culte de la Vénus sémitique dans la *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.*, 1912, p. 469-474. Le nom divin 'Athtar ('Astar, Atar, Ištar, 'Aštart) est commun à tous les Sémites et par suite, dit l'auteur, doit se rattacher à une manifestation de la nature, en l'espèce la planète Vénus. Chez les Araméens, on la désigne souvent sous le terme de *kokabta*, c'est-à-dire l'étoile par excellence. A la suite de P. Lagarde, M. Nielsen se demande, en présence de l'impossibilité à expliquer le vocable par les langues sémitiques, s'il ne faudrait pas l'identifier au grec ἀστὴρ, lat. *astr(um)*. Zimmern a aussi rapproché les deux mots, mais il tient le sémitique pour le prototype. D'après l'explication de M. Nielsen, il faudrait admettre la dérivation inverse, puisque 'Aštar signifierait « l'étoile ».

— Les découvertes épigraphiques et les théories récentes qu'elles ont suscitées, amènent M. Hermann Weinheimer, auteur d'une dissertation *Hebräer und Israeliten*, à examiner le problème de l'invasion des Hébreux et des Israélites en Canaan (*Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, 1912, p. 365-388). Il s'agit

de concilier les sources bibliques avec, notamment, les données des tablettes d'el-Amarna et de réagir contre une critique trop négative. On pose d'abord que le récit élohiste ne peut s'expliquer comme un développement du récit yahviste et, par suite, on doit admettre que le document élohiste conserve la tradition de l'entrée en Canaan d'un peuple conquérant. Le peuple auquel on a plus tard attribué le nom d'Israël, s'est formé en Canaan de groupes appartenant à des tribus fort différentes. Chacun de ces groupes avait son histoire particulière et ses traditions propres. Quand se fit l'unité, les traditions se fondirent et la représentation de l'unité fut projetée dans le passé. Une histoire commune à tout le peuple fut ainsi créée, mais la diversité d'origine des récits ne disparut pas complètement. Ainsi d'après *Nombres*, XXI, 1-3, des Israélites, ou d'après *Juges*, I, 17, des éléments de Juda et de Siméon venant du sud, s'installent dans le Negeb. A ce renseignement s'oppose *Nombres*, XIV, 39-45, où la victoire se change en défaite. M. Weinheimer explique que E avait trouvé une tradition d'après laquelle tout un peuple — d'après son opinion, c'étaient les Israélites — avait pénétré les armes à la main en Canaan. Quel était ce peuple ? M. W. pense qu'il s'agit des *Khabiri* des tablettes d'el-Amarna, où de plus en plus on tend à reconnaître les Hébreux. Les limites que 'Josué, I, 3-4, etc. donne aux Israélites ne leur conviennent pas, car ils n'ont jamais possédé la côte, mais bien aux *Khabiri* alliés ou identiques aux *Sagaz* des mêmes textes. Par contre, les *Khabiri* ou Hébreux n'ont rien de commun avec les Israélites. Ce sont les premiers qui, venus d'Égypte, ont contourné la mer Morte. Voici les dates de ces événements :

- 1400 Invasion des *Khabiri* (Hébreux);
- 1300 Invasion des Judéens et Israélites;
- 1200 Invasion par mer des Philistins;
- 1150 Les Hébreux sont subjugués par les Philistins;
- 1050 Ebenezer et Aphek;
- 1020 Victoire des Israélites sous Saül.

Aux traditions des *Khabiri*, d'une part, des tribus méridionales de l'autre, s'ajoute la tradition israélite (-araméenne) dont on n'a que les récits légendaires des patriarches.

— On sait la difficulté où l'on se trouve d'expliquer le calembour que *Gen.*, IV, 1, attribue à Ève pour expliquer le nom de Caïn : « Je possède (*qaniti*) un homme par la grâce de Dieu ». M. Éd. König est revenu encore récemment sur ce passage (*Zeitschr. für die Alttestam. Wissenschaft*, 1912, p. 22-32) et il comprend *eth-Yuhwé* « avec Yahwé » : « J'ai produit un rejeton mâle avec l'assistance de Yahwé ». Dans le même recueil, M. K. Budde (p. 120-122) maintient sa traduction : « J'ai acquis Yahwé comme époux ».

— Dans le quatrième fascicule du tome III de l'*Ephemeris für semitische Epigraphik*, M. Mark Lidzbarski étudie l'inscription phénicienne de Zendschirli

publiée dans le fasc. IV des *Ausgrabungen im Sendschirli* (voir *RHR*, 1912, I, p. 268). M. von Luschan a déjà reconnu que le père de Kalamou, l'auteur de l'inscription, régnait en 859-854. Kalamou n'a régné qu'après son frère aîné. L'inscription de Kalamou est donc de la seconde moitié du ix^e siècle.

M. Lidzbarski reproduit avec peu de changements le compte-rendu qu'il a donné, dans *Deutsche Literaturzeitung*, des papyrus d'Éléphantine publiés par M. Sachau. A propos d'Esmun, le savant sémitisant passe en revue les noms divins en *dn* ou *ón* : il en déduit que le *noun* final d'Esmun n'appartient pas à la racine. Par suite, il groupe *דשן*, *דשן* et *דשן* ('Ασσιμάθ), et tous ces vocables se rattacheraient à *דשן* « nom ». Mais on ne conclut pas à une hypostase, c'est-à-dire à la divinisation du concept du nom, ce qui serait cependant la conséquence logique de ces déductions ; le terme général aurait simplement remplacé le nom propre du dieu.

Le fascicule se termine par des observations sur de petites inscriptions sémitiques récemment publiées. L'auteur reconnaît Dusrès, comme les éditeurs les RR. PP. Jaussen et Savignac, dans le dieu nabatéen innommé qui « sépare la nuit du jour » ; non pas Dusrès, dieu solaire comme on l'admet généralement, mais Dusrès comme étoile du matin (voir sur l'explication d'Orotan ou Orotalt, *RHR*, 1909, I, p. 141 et 276). Notons encore que M. L. tient le nom *דרה* (*CIS*, II, 336) pour une abréviation du nom d'Atargatis ou d'Aschéra et qu'il relève l'importance de l'identification du Dedan biblique avec el-'Olâ, non loin de Medaïn-Şalih. Un texte copié par M. Dalman à Pétra mentionne pour la première fois le thiasse (*mirzéah*) du dieu Obodat, un ancien roi nabatéen divinisé comme l'a montré M. Clermont-Ganneau.

— Dans les fasc. 3 et 4 de l'*Archiv für Religionswissenschaft* (t. XV, 1912), Gerald Camden Wheeler continue son étude sur les îles Salomon [(*Sketch of the Totemism and Religion of the People of the Islands in the Bougainville Straits, Western Solomon Islands*). — O. Gruppe, *Die eherne-Schwelle und der Thorikische Stein*, pense, à l'encontre de R. Büttner, que la vague d'airain de l'« OEdipe à Colone » se rattache aux représentations mythiques de l'Hadès. — W. Fröhner envoie une courte étude *Göttergaben*, fondée sur les noms propres théophores. — G. A. Gerhard, *Zur Legende vom kyniker Diogenes*, fait ressortir l'importance de la secte des cyniques dans la vie religieuse de l'époque hellénistique. La légende a rabaissé le philosophe cynique au niveau d'une figure comique et sans moralité, ce que les chrétiens utiliseront. Mais, d'autre part, le christianisme, plus tard, ne laissera pas de se rappeler ce modèle. — L. Fahz, *Ein neues Stück Zauberpapyrus*, publie deux colonnes d'un fragment nouveau de papyrus magique. — E. Mogk, *Ein Nachwort zu den Menschenopfern bei den Germanen*, pose que le mobile psychologique de ces sacrifices humains est la peur de la mort. On en use comme d'un moyen prophylactique qu'il s'agisse d'un danger de guerre ou de famine (sacrifices périodiques). On sacrifie ce qui intéresse le moins la communauté : prisonniers de guerre,

étrangers, esclaves, au besoin, les enfants, exceptionnellement les adultes. Sur ce point, tout au moins, la théorie ne saurait être donnée comme générale, car elle ne répond pas à ce que nous savons des pratiques carthaginoises. — Richard M. Meyer, *Schwurgötter*, groupe les divinités qu'on invoque plus spécialement dans les serments. — I. Scheftelowitz, *Das Hörnermotiv in den Religionen*, passe en revue les primitives représentations des dieux sous forme animale et montre que les cornes plantées sur la tête des dieux, survivance de leur ancien état animal, deviennent le symbole de la force surhumaine. Sur la tête des rois et des prêtres, cet attribut est un symbole de puissance divine. — Le volume se termine par des notices générales sur les travaux récents : W. Foy, *Die Religionen der Sudsee. Allgemeines 1905-1910* ; du regretté H. Holtzmann, *Zur neuesten Literatur ueber neutestamentliche Probleme* ; C. H. Becker, *Islam* ; Fr. Kauffmann, *Altgermanische Religion*.

— M. Franz Cumont a étudié *Une épitaphe métrique de Madaure* (*Comptes-rendus Acad. des Inscr.*, 1912, p. 151-156) d'un nommé Fl. Natalis Veturianus. Cette épitaphe est entourée d'une couronne et flanquée aux quatre coins de deux patères et de deux aiguières : « Aux dieux mânes. Illustre sectateur d'un culte sacré, tu reposes en sécurité. Toi, jeune homme que la terre, que le Tartare même contient, cherche (gagne) un pieux séjour : car c'est ici que les défunts se couchent ». M. Cumont établit qu'il faut entendre ici *decumbere* dans le sens de « se mettre à table ». « Les mystères de Bacchus, qui, nous l'avons dit, étaient pratiqués à Madaure, enseignaient que le fidèle devait être admis dans l'autre monde au festin des dieux pour s'y réjouir éternellement avec eux dans une douce ébriété, et une quantité de bas-reliefs attestent la popularité de cette croyance dans le monde romain. Des fresques célèbres, qui, dans les catacombes de Prétextat, décorent le tombeau d'un prêtre de Sabazius, nous montrent la défunte Vibia menée dans les enfers par Mercure au tribunal de Pluton, puis introduite au banquet des bienheureux auquel prennent part sept convives, les *bonorum iudicio iudicati*. C'est, je crois, une croyance religieuse analogue qui est exprimée discrètement dans notre épitaphe de Madaure, et je traduirais volontiers le dernier vers : « Gagne le séjour des âmes pieuses, car c'est ici que les défunts festoient ». Nous trouverions donc dans notre épitaphe une preuve nouvelle de la diffusion des idées eschatologiques répandues dans le monde romain par les mystères de Bacchus ».

— Nombre de critiques fixent la conversion de l'apôtre Paul en 35 (34) de notre ère, un moins grand nombre en 31 (30). Dans sa *Chronologie*, M. Harnack optait pour cette dernière date et il la confirme en reprenant à nouveau la question (*Chronologische Berechnung des « Tags von Damaskus »*, dans *Sitzber. Berl. Akad.*, 1912, p. 673-682). La conversion tomberait dans l'automne de l'an 31 ou, si Jésus a été crucifié en 29, dans l'automne de l'an 30. Ces conclusions diffèrent très peu de celles qu'a proposées ici même notre distingué collabo-

rateur M. Maurice Goguel dans son *Essai sur la chronologie paulinienne* (RHR, 1912, I, p. 285-339).

M. Harnack se fonde sur trois ordres de témoignages qui s'étayaient mutuellement. 1° La lettre de l'empereur Claude conservée par l'inscription de Delphes qu'a publiée M. Bourguet et qui mentionne le proconsul Gallion. Il en ressort que Paul vint d'Athènes à Corinthe au commencement de 50 ou de 51 (ou bien fin 49 ou fin 50). 2° Une donnée d'Orose fait pencher pour la date la plus ancienne. Cet auteur nous dit, en effet, que les Juifs furent expulsés de Rome par Claude en 49. Or, Paul arriva à Corinthe, d'après *Actes*, XVIII, 1 et suiv., très peu après Aquila et Priscilla qui avaient quitté Rome « parce que Claude avait chassé par édit tous les Juifs de Rome ». Si l'édit a bien été rendu en 49 comme le rapporte Orose, Aquila et Priscilla ont gagné Corinthe cette même année et Paul y est entré à la fin de 49 ou tout au début de 50. C'est là une date à peu près certaine. Il en résulte une très grande probabilité pour 30/31 comme date de la conversion. 3° A la vérité, les dates de 32 à 35 ne sont pas formellement exclues. Mais intervient ici le triple témoignage que Jésus, après sa mort, s'est encore manifesté pendant dix-huit mois et il y a tout lieu de penser que ces dix-huit mois sont une allusion à la vision de Paul qui serait ainsi exactement datée, à un an près.

— Notre collaborateur, M. Louis Massignon étudie dans la revue *Der Islam*, III, p. 248-257, la formule de la théologie mystique *Ana al-Haqq*, d'après les sources islamiques. Cette formule « Je suis la vérité », offre de singuliers rapprochements avec la parole de Jésus. Elle remonte à al-Hallâdj, le saint musulman « qui, après une vie d'apostolat accidentée, se vit excommunié, poursuivi et supplicié (26 mars 922), pour avoir élaboré la première synthèse méthodique des données légales du Qorân, des règles d'ascèse du soufisme, et des définitions logiques de la philosophie ». Sous *al-Haqq*, la Vérité, il faut entendre « le « Créateur ». *L'information divine* « pénètre dans le cœur du saint, qui se trouve alors transporté dans un état permanent d'Union essentielle ». Il est « transsubstantié » en essence divine et acquiert ainsi sa personnalité définitive, suprême. « Cette métamorphose s'effectue, ce qui est très caractéristique, par l'opération d'un Esprit, *al Rouh*, qui vient s'unir à l'esprit du saint. Il ne s'agit pas ici d'un ange, — mais de l'Esprit de Dieu, comme l'a parfaitement vu un contemporain, al-Balkhî. Al Bîroûnî a dénoncé également avec précision cette doctrine des « deux *Rouh* » qui cohabitent dans le corps du saint, — et dont l'un est incréé, — absolu, sanctifiant ». Les discussions soulevées par la formule *Ana al-Haqq* et sa persistance sont le « signe de l'empreinte puissante qu'al-Hallâdj a marquée sur les idées maîtresses de l'Islam ».

R. D.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

BULLETIN CRITIQUE

DES RELIGIONS DE L'ÉGYPTE

Suite.

1908 ET 1909¹

PUBLICATIONS DE TEMPLES. — G. JÉQUIER² réunit les rares indications que l'on possède sur les sanctuaires primitifs. C'était en général « une enceinte basse, avec deux poteaux à l'entrée, et au fond un naos de petites dimensions, au toit généralement bombé ; l'insigne particulier du dieu se trouve, soit juché sur le toit même du sanctuaire, soit érigé au milieu de la cour »³. L'auteur pose la question de savoir s'il est « resté quelque chose, dans l'architecture des époques classiques, de ces petits sanctuaires des temps archaïques ? » Une série de notes sur les temples de Neit, Sebek, Min, Anubis et Hathor répondent affirmativement à cette question. Une note complémentaire est consacrée à une représentation archaïque du sanctuaire d'Amon (L. D., III, pl. 244).

Un brillant article de A. MORET⁴ retrace les grands travaux de restauration des temples égyptiens par le Service des Antiquités.

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LXVI, p. 81.

2) G. Jéquier, *Les temples primitifs et la persistance des types archaïques dans l'architecture religieuse*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie*, VI, 1908, pp. 25-41 ; *Le sanctuaire primitif d'Amon*, *ibid.*, VII, 1909, pp. 87-88 avec une figure.

3) C'est le type des temples solaires d'Abou-Gorab et c'était peut-être le type du temple d'Héliopolis.

4) A. Moret, *La restauration des temples égyptiens*, dans *Au temps des Pharaons*. Paris, Colin, 1908, pp. 1-48 avec 4 planches.

L'article de W. M. FLINDERS PETRIE¹ sur l'architecture religieuse de l'Égypte paraîtra malheureusement beaucoup trop sommaire à tous ceux qui y chercheront les vues d'ensemble qu'on s'attendrait à y trouver. Par contre, on peut y constater des idées peu fondées et des omissions regrettables : la distinction entre temples avec barques et sans barques ne se justifie pas. Edfou et Denderah, par exemple, ont chacun une chambre de barques. Il est inexact de dire que le temple funéraire n'est ni « for processions with a bark, nor for holding a statue in a naos ». La colonne octogonale est plus ancienne que la XI^e-XII^e dynastie ; on en trouve déjà à la V^e dynastie à Saqqarah. Peut-on dire encore que la nature du « temple du Sphinx » est inconnue ? Il eût été bon de parler brièvement du temple solaire d'Abou-Gorab qui est d'un type des plus importants.

W. SPIEGELBERG² explique avec raison la représentation du tombeau thébain d'Apoui (Scheil, *Mémoires de la Mission du Caire*, V, 1894, pl. I), comme étant celle d'un temple périptère semblable aux temples de la XVIII^e dynastie d'Éléphantine, de Medinet Habou, etc.

Abou Gorab. — L. BORCHARDT³ signale la découverte d'un sanctuaire solaire entre Abou Gorab et la pyramide de Sahou-ra à Abousir : c'est le temple de Sep-Re du roi Ouserkaf.

Athribis. — W. M. FLINDERS PETRIE⁴ a découvert et publié les restes des temples et des tombeaux d'Athribis, près

1) W. M. Flinders Petrie, *Architecture (Egyptian)*, dans Hastings, *Encyclopædia of Religion and Ethics*, I, pp. 722-726.

2) W. Spiegelberg, *Eine ägyptische Darstellung des Peripteros-Tempels*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 86-87 avec 1 figure.

3) L. Borchardt, *Die vorjährigen deutschen Ausgrabungen in Aegypten*, dans *Klio*, VIII, 1908, p. 126.

4) W. M. Flinders Petrie, *Athribis* (British School of Archæology in Egypt and Egyptian Research Account, 14^e année, 1908). Londres, Quaritch, 1908, 4^e, 26 pp. et XLIII planches.

de Sohag dans la moyenne Égypte. Deux temples ont laissé des traces importantes, l'un de Ptolémée IX Physkon, l'autre de Ptolémée XIII Auletes. Ce dernier était aussi grand que les temples d'Edfou et de Denderah. Il présente des particularités de plan, une colonnade environnant le sanctuaire et les appartements qui en dépendaient. Petrie pense voir là des influences grecques : la même disposition est cependant connue à Karnak au commencement de la XVIII^e dynastie¹. Une chambre consacrée aux produits apportés du pays de Pount donne des répliques des textes d'Edfou (Dümichen, *Geographische Inschriften*, II, pl. 86-88). Je pense que Petrie se trompe quand il voit dans les textes l'indication d'un temple bâti dans le pays de Pount ; il est seulement question d'une chambre de Pount ou de la terre divine dans le temple d'Athribis. Les dieux principaux sont Min², la déesse Repyt léontocéphale³ et Sekhmet. Parmi les reliefs, dont plusieurs datent de Tibère, Claude et Hadrien, on trouve : pl. XXIV et XXVI, scènes de fondation ; XXVII, Thoth présentant l'œil sacré à Harpocrate et à Repyt ; XXVIII, Capture du taureau, présentation d'offrandes à Sokaris, Horus et Repyt ; XVI, présentation des arbres de Pount à Sekhmet ; XXI, Offrandes à Sokar-Osiris et Nephthys, Osiris-Khentamenti et Isis.

Charouna. — THADÉE SMOLENSKI⁴ signale la découverte d'un temple érigé à Ptolémée I Soter et Ptolémée II Philadelphe à Kom el Ahmar près de Charouna.

1) L. Borchardt, *Zur Baugeschichte des Amonstempels von Karnak*. Leipzig, Hinrichs, 1905.

2) Pp. 8-9. Note sur les huttes de Min.

3) Voir H. Gauthier, *La déesse Tryphis*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, III, 1903, pp. 165-181.

4) Thadée Smolenski, *Les Vestiges d'un temple ptolémaïque à Kom el Ahmar, près de Charouna*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 3-6; *Nouveaux vestiges d'un temple de Kom el Ahmar, près de Charouna*, *ibidem*, X, 1909, pp. 26-27.

Deir el Bahari. — E. NAVILLE¹ a terminé par un sixième volume son édition du grand temple de Deir el Bahari. On trouvera ici la colonnade inférieure avec les scènes de transport et de dédicace des obélisques, des scènes de fondations du temple et de consécration des domaines, ces dernières malheureusement dans un état de destruction lamentable.

On regrettera certainement que Naville n'ait pas reproduit les fragments de Deir el Bahari qui ont été autrefois publiés par Mariette et qui sont actuellement détruits ou conservés dans divers Musées. Cela oblige à se reporter encore à la vieille publication de Mariette devenue rare et dont le prix est très élevé². Il eût été également utile de donner une table de concordance entre les planches de cette édition définitive et les anciennes publications reproduisant des scènes ou des détails des scènes de Deir el Bahari. Actuellement de longues recherches seront indispensables chaque fois que l'on voudra vérifier une citation d'une scène de Deir el Bahari dans la littérature égyptologique antérieure à l'édition de Naville, en se référant aux planches de cette édition³. Je regretterais que l'on considérât ces remarques comme une critique de la magistrale publication de Naville; il est seulement dommage de constater qu'il y ait encore quelque chose à faire après l'apparition de ce sixième et dernier volume.

Des planches de Somers Clarke présentent une excellente reconstitution d'ensemble du temple.

Dendera. — HENRI PIÉRON⁴ étudie les chambres secrètes

1) E. Naville, *the Temple of Deir el Bahari*, VI (Egypt Exploration Fund). Londres, 1908, 4°, 31 pp. et planches CLI-CLXXIV.

2) A. Mariette, *Deir el Bahari*, Leipzig, Hinrichs, 1877, 4°.

3) On pourra cependant se servir des indications fournies par Breasted dans ses *Ancient Records*, t. II.

4) Henri Piéron, *Les chambres secrètes du Mammsi de Dendera*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, VII, 1909, pp 71-76 avec 7 figures.

du Mammisi de Dendera, cachettes de trésor ou chambres d'oracle.

Edfou. — A. BARSANTI¹ signale la découverte à Edfou « des premières ruines connues du temple antérieur à l'époque ptolémaïque », les restes d'un pylone qui porte les noms de Ramsès II, Sêti-Meneptah et Ramsès III. « L'an XV de son règne Ramsès III ordonna de purifier tous les temples de l'Égypte, d'inventorier les magasins et greniers afin de doubler les offrandes aux dieux, en plus de ce qui était auparavant... ». De plus, Barsanti a découvert une statuette portant le cartouche de la reine Hatshepsout², des fragments de montants de portes de la XI^e dynastie et une stèle de la XIII^e dynastie au nom d'un roi inconnu Doudoumès³.

Eléphantine. — L. BORCHARDT⁴ donne quelques indications sommaires sur les fouilles du temple de Chnum à Eléphantine.

J. CLÉDAT⁵ publie un beau fragment de bas-relief du roi Sankhkerâ-Mentuhotep « trouvé, le 19 février 1908, à peu de distance à l'ouest du Knoubêion » d'Eléphantine.

El Kab. — ARTHUR E. P. WEIGALL⁶ publie deux frag-

1) A. Barsanti, *Rapport sur la découverte à Edfou des ruines d'un temple ramesside*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, VIII, 1907, pp. 233-236. Voir l'intéressant *Rapport sur les travaux du grand Temple d'Edfou*, *ibidem*, pp. 224-232 avec 7 planches.

2) Est-ce le même fragment que publie Arthur E. P. Weigall, *Upper Egyptian Notes*, § 3 *An Inscription of Sen Mut at Edfu*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, p. 106?




3) A. Barsanti, *Stèle inédite au nom du roi Radadouhotep Doudoumès*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 1-2 et planche.

4) L. Borchardt, *Bericht über die diesjährigen deutschen Ausgrabungen in Aegypten*, dans *Klio*, IX, 1909, pp. 124-126.

5) J. Clédat, *Un nouveau monument du roi Sankhkerâ*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXXI, 1909, pp. 64-65 et figure.

6) Arthur E. P. Weigall, *Upper Egyptian Notes*, § 7 *An Inscription of Thoutmosis III at El Kab*, § 8 *The vizir Neferrenpit at El Kab*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, p. 108.

ments d'inscriptions provenant des temples d'El Kab.

Héliopolis. — G. DARESSY¹ signale deux pierres antiques composant le seuil de la Zawieh Chabân qui ferme le Hâret el-Medrassa, non loin de la mosquée el-Azhar au Caire. « Ce sont des blocs de grès jaune siliceux de la montagne Rouge qui proviennent évidemment du temple d'Héliopolis ». L'un est une architrave au nom de Sesostris I^{er} (plutôt que de Nectanébo II) mentionnant une construction du nom de Khou-Mennou qui est, comme on sait, le même que celui des appartements de Thoutmès III à Karnak. L'autre fragment, partie de naos ou d'entrecolonnement donne la représentation d'une série de divinités, entre autres Sekhem  et Akhem  figurés tous deux assis, sans siège, le sceptre en  main.

Une stèle trouvée à Héliopolis et publiée par AHMED BEY KAMAL² relate les faveurs accordées par Ramsès II aux sculpteurs qui exécutaient les statues pour les temples d'Héliopolis et de Memphis. Il y est également question de carrières exploitées à Abydos. La ligne 2 dit que « le roi parcourait la montagne d'Héliopolis, devant le temple de Ra qui est au nord du temple de la neuvaine, en face d'Hathor, maîtresse de la montagne Rouge ».

Hermopolis. — Les Sabbakhîn découvrirent en 1901 à Achmounein une grande statue de Meneptah, actuellement au Musée du Caire. A la suite de cette découverte MOHAMMED

1) G. Daressy, *Note sur des pierres antiques du Caire*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 139-140.

2) Ahmed bey Kamal, *Stèle de l'an VIII de Ramsès II*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 213-218.

EFFENDI CHABAN¹ entreprit des fouilles qui exhumèrent la partie antérieure d'un temple, restes de pylone et de salle hypostyle. Le rapport sur la trouvaille du temple est malheureusement très négligé; il contient de nombreuses fautes. Tel quel il apporte cependant des renseignements précieux sur le temple d'Hermopolis, si peu connu jusqu'à présent. En voici l'histoire, brièvement résumée :

Quelques pans de murs appartiennent à une chapelle d'Amenemhat II de la XII^e dynastie : un montant de porte nous montre le roi offrant deux vases à lait au dieu d'Hermopolis (imi Khemennu); l'auteur l'appelant Khnoum on peut supposer qu'il était figuré à tête de bélier (p. 221).

Thoutmès III y fit des constructions : la grande statue de Meneptah mentionnée ci-dessus est sculptée dans une ancienne architrave au nom de Thoutmès III (p. 211).


Des fragments datent, paraît-il, d'Aménophis IV (p. 221).

Ramsès II y construisit; la statue de Ménéptah portait sous la base le cartouche de Ramsès II (p. 212); on a des traces d'un édifice élevé par Ramsès II (p. 221).

Ménéptah érigea le temple qui est l'objet principal du rapport de Mohammed effendi Chaban, et Seti II décora les panneaux intérieurs de la porte du pylone. C'est aussi au nom de Ménéptah qu'est gravée la stèle qui décorait le massif de droite du pylone (pl. I) et dont une copie, qui paraît en beaucoup d'endroits peu fidèle, est publiée aux pp. 216-218. Il s'agit d'un décret du dieu Thot, nous apprenant que le temple est consacré à Amon et qu'il a été érigé dans la cour du temple de Thot (lignes 18-19, 21-22)².

Le grand tableau de la porte du pylone nous montre, à droite (pl. III) Sêti II adorant Amon. Quatre petits panneaux sont consacrés à des scènes d'offrandes à Thot, Seth

1) Mohammed Effendi Chaban, *Fouilles d'Achmounéin*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, VIII, 1907, pp. 211-223 avec 4 planches.

2) Le grand papyrus Harris cite la cour  dont il est ici question dans la stèle (Planche 58, l. 1).

de Seti II, Horus dans Hermopolis et Ptah. A gauche, le grand tableau nous montre (pl. II) le roi adorant Thot, maître d'Hermopolis, grand par la terreur qu'il inspire, puissant (𓄊?) dans la neuvaine divine. On remarquera avec surprise que le dieu Thot est représenté avec la corne de bélier d'Amon ou de Khnoum. Les quatre petits panneaux sont consacrés à des scènes d'offrandes à Thot, Shepsès dans Hermopolis, Harmakhis 𓄊𓄊𓄊, Amon, roi des dieux, seigneur du ciel, roi de Thèbes.

Le grand papyrus Harris (58, 1, Breasted, *Ancient Records*, IV, § 356) donne des détails sur les fondations de Ramsès III à Hermopolis.

On mentionne encore le temple dans une inscription de Osorkon I^{er} (Breasted, *Ancient Records*, IV, § 733), puis dans la grande stèle du conquérant éthiopien Piankhy (l. 58-59, Breasted, *Ancient Records*, IV, § 848).

Au sud du monument fouillé par Mohammed Chaban, « les sabbakhin ont mis au jour le massif gauche d'un petit pylône appartenant à un édifice différent. Il a été construit à l'époque romaine avec des matériaux provenant de bâtisses plus anciennes », notamment des débris du temps des Lagides.

Nul doute que des fouilles plus étendues à Hermopolis ne révèlent de nombreux documents intéressants.

Hibeh. — Il faut signaler ici les importantes remarques de F. LL. GRIFFITH¹ sur le temple de Hibeh-Teuzoi.

Hibis. — A. M. L[YTHGOE]² a publié une notice illustrée

1) F. Ll. Griffith, *Catalogue of the demotic Papyri in the John Rylands Library Manchester*. Manchester, 1909, III, pp. 37 et s.

2) A. M. L[ythgoe], *The Egyptian Expedition*, dans le *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art New-York*, IV, 1909, pp. 199-203, avec 6 photographies. Voir aussi *ibidem*, III, 1908, fig. 3 et 4, p. 85.

du temple d'Hibis de l'oasis d'El Kargeh dans lequel il a dirigé des fouilles pour le Musée de New-York.

Kom-Ombos¹. — Un dernier fascicule complète la publication intégrale du temple de Kom-Ombos.

Memphis. — W. M. FLINDERS PETRIE² commence la publication des matériaux exhumés au cours de ses fouilles de Memphis. L'auteur débute (pp. 1-5) par un aperçu sur les indications générales fournies par les textes sur les temples de Memphis et présente un essai de localisation sur le terrain. On trouve ensuite (pp. 5-10) une description des fouilles dans la région du pylone et de l'hypostyle de Ramsès II dans le grand temple de Ptah où s'est rencontrée une chapelle de Shabaka. Cet endroit du temple a fourni une très riche série de stèles, ex-votos à Ptah, avec représentations d'oreilles, dont l'une avec 376 oreilles³. Les pp. 11-12 décrivent les restes d'un temple de Merenptah (temple de Proteus) : à remarquer deux stèles à Hathor sous forme de vache.

Un second volume de PETRIE⁴ décrit, entre autres choses, la découverte de bas-reliefs jetés pêle-mêle sous le niveau du palais d'Apriès, reliefs difficiles à dater et que Petrie, en se basant sur les qualités du style, attribue à la XII^e dynastie, peut-être à Sésostris I^{er}. On y trouve représentés des épisodes de la fête de Heb-Sed et l'auteur en prend texte pour

1) *Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Égypte antique*, III, fasc. 3. Vienne, Holzhausen, 1909, 4^o, pp. 249-356.

2) W. M. Flinders Petrie, *Memphis I* (British School of Archæology in Egypt and Egyptian Research Account, 14^e année, 1908). Londres, Quaritch, 1904, 4^o, 26 pp. et LIV planches.

3) Les stèles montrent des exemples d'adoration à Ptah; à Ptah et Sechmet; à Amon bélier; à Amon, Maut et Khonsou; à Amon et Ptah; à Min; à Ptah, Sechmet, Amon et Maut; certaines stèles sont ornées de scènes où l'on voit le roi sacrifiant un prisonnier devant Ptah.

4) W. M. Flinders Petrie, *The Palace of Apries (Memphis II)* (British School of Archæology in Egypt and Egyptian Research Account, 15^e année, 1909). Londres, Quaritch, 1909, 4^o, 25 pp. et XXXIV pl.

exposer le dernier état de ses idées à ce sujet. Il s'agirait du sacrifice d'un roi âgé et de l'investiture de son successeur. Le roi âgé est identifié à Osiris et il continue à régner comme dieu tandis que son successeur est désigné et devient « crown-prince ». Petrie pense que la figure royale dansante est celle du prince héritier et il nous renvoie à la tablette de Den. C'est réellement le roi lui-même dansant devant sa statue. Il est vrai que d'après la théorie de Petrie, en ce cas, le roi exécute lui-même la cérémonie célébrée aux temps les plus reculés par le successeur du roi défunt. On ne pourra manquer d'être extrêmement surpris de l'interprétation donnée par Petrie de l'un des accessoires de la fête, dans lequel il veut voir la peau et les bras d'un roi déifié ! Il aurait fallu, avant de chercher cette explication alambiquée, expliquer pourquoi l'on rejette l'opinion générale qui en fait un scorpion et le met en rapport avec la déesse Selkit. C'était aussi l'opinion des Égyptiens. Qu'on prenne par exemple le récent *Catalogue des Cercueils des cachettes royales au Musée du Caire* par Daressy : p. 16 on trouve le signe en question employé comme déterminatif du nom de Selkit, p. 47 le même signe sert comme signe de mot pour le nom de la déesse avec le *t* du féminin et le déterminatif.

Philadelphia. — L. BORCHARDT¹ signale les fouilles faites dans les ruines du temple de Philadelphia (Darb Gerse-Rubaijat). Une inscription de Ptolémée Evergète II est en l'honneur d'Horus.

Redesiyeh ou Wady Abâd. A la suite d'une visite en inspection au temple dit de Redesiyeh et qu'on devrait appeler plutôt de Wady Abâd, ARTHUR E. P. WEIGALL² décrit

1) L. Borchardt, *Die diesjährigen deutschen Ausgrabungen in Aegypten*, dans *Klio*, IX, 1909, p. 479.

2) Arthur E. P. Weigall, *A Report on the so-called Temple of Redesiyeh*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 71-84.

le petit temple de Seti I^{er} et publie les inscriptions qui étaient encore inédites¹. Weigall annonce un ouvrage d'ensemble sur diverses localités antiques du désert oriental.

Temples thébains. Deir el Medineh. — G. DARESSY² décrit les reliefs sur le mur extérieur sud du sanctuaire du temple de Deir el Medineh, gravés sous Cléopâtre III et Ptolémée X Philométor II.

— **Karnak.** — G. LEGRAIN³ publie un fragment d'une stèle de Sésostris IV relative aux travaux du temple d'Amon Ra.

— **Kasr el Agoûz.** — Le Kasr el Agoûz est un petit temple thébain situé au sud-ouest du grand temple de Medinet Habou. Comme il est rarement visité par les touristes et même par les égyptologues de passage à Thèbes, la publication complète que vient d'en faire D. MALLET⁴ sera la bienvenue. Après avoir rappelé les travaux de ses devanciers Jollois et Devilliers, Champollion et Lepsius, l'auteur établit nettement l'état civil des différents dieux qui recevaient un culte dans ce temple. Thot est le dieu principal, adoré plus spécialement sous la forme de « Thot qui écoute », le Θοτσύτης, Θουσῶτον des inscriptions grecques. On rencontre comme associé principal du dieu un personnage du nom de Téos l'ibis dans lequel on a reconnu le Ἑρμῆς ὁ Θρηβαῖος de Clément d'Alexandrie et qui est un homme divinisé. Deux autres humains dont l'élévation au rang des dieux est un fait

1) Voir la traduction des longs textes de Sêti I^{er}, copiés par Lepsius, révisés par Golenischef dans Breasted, *Ancient Records*, III, §§ 162-198.

2) Daressy, *Note sur des bas-reliefs du temple de Deir el-Medineh*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, VI, 1908, pp. 71-74.

3) G. Legrain, *Sur une stèle de Senousrit IV*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 15-16.

4) Dominique Mallet, *Le Kasr el Agoûz* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, t. XI). Le Caire, 1909, 4°. 103 pp. avec 52 fig. et 1 planche.

connu apparaissent aussi au Kasr el Agoûz : Amenhotep fils de Hapi et Imhotep. Mallet résume ce que l'on sait de tous ces personnages divinisés. Il énumère ensuite les divers dieux qui leur sont ici associés : ce sont les dieux du cycle de Thot d'Hermopolis, puis ceux de Thèbes, enfin ceux de la nécropole. Le roi Evergète II, qui construisit le temple, consacra plusieurs tableaux au culte de ses ancêtres, de Philadelphe à Evergète II. De la page 29 à la fin du volume l'auteur décrit avec soin toutes les scènes sculptées, publie tous les textes et les traduit partout où la chose est possible dans l'état actuel des inscriptions. La grande inscription dédicatoire du sanctuaire (pp. 91-101) est particulièrement intéressante. Il me paraît en ressortir que le dieu, sous forme d'un ibis descendait le soir dans le sanctuaire, y passait la nuit et s'en allait au matin. Le temple était vraisemblablement un lieu d'incubation où les malades venaient demander des songes prophétiques aux anciens magiciens divinisés.

Au total, l'œuvre de Mallet est une très bonne monographie. Je reprocherai seulement à l'auteur d'avoir oublié d'y mettre un index et d'avoir négligé de donner une planche photographique permettant d'apprécier le style des reliefs¹.

— **Gournah.** — W. M. FLINDERS PETRIE² publie une série de détails relevés dans le temple de Seti I^{er} (p. 13 et pl. XLIII-XLV). Il révèle l'existence d'un temple de Nebunnef, grand prêtre d'Amon et de Ramsès II, situé entre le temple de Seti I^{er} et celui d'Aménophis I^{er} (p. 14 et pl. VIII, XXXIII et XLVII).

— **Temple dans la montagne près de la**

1) Dans le cas où la photographie directe présente trop de difficultés, on pourrait donner une photographie d'un bon estampage.

2) W. M. Flinders Petrie, *Qurneh* (British School of Archaeology in Egypt and Egyptian Research Account, 15^e année, 1909), Londres, Quaritch, 1909, 4^e, 21 pp. et LVI planches.

Vallée des Rois. — W. M. FLINDERS PETRIE¹ a fouillé le petit temple découvert par Schweinfurth (Bulletin 1904. Temples) ². Petrie le considère comme une chapelle de Heb-Sed du roi Sankhkara de la XI^e dynastie. Une inscription met hors de doute l'attribution de l'édifice à ce roi, ainsi que l'avait conjecturé Sethe. L'édifice renfermait un cénotaphe et une statue royale en costume de Heb-Sed : quelques minimes fragments en ont été retrouvés. Petrie consacre une courte notice à la fête de Heb-Sed.

— **Temple de Thoutmès III.** — ARTHUR E. P. WEIGALL ³ publie le plan du temple funéraire de Thoutmès III. (Voir Bulletin 1906-1907. Caractères divins de la royauté. Legrain).

Temples des Pyramides-Gizeh-Képhren. — L. BORCHARDT ⁴ résume les résultats des fouilles de l'expédition Sieglin, sous la direction de Steindorff, à la pyramide de Képhren.

— — **Mycérinus.** — L. BORCHARDT ⁵ analyse les résultats des fouilles américaines, dirigées par Reisner, à la pyramide de Mycérinus. Plusieurs statues importantes ont été découvertes dans le vestibule dans la vallée : statues royales et groupes. La représentation des déesses Nechbet et Wdjit

1) W. M. Flinders Petrie, *Qurneh* (British School of Archæology in Egypt and Egyptian Research Account, 15^e année, 1909. Londres, Quaritch, 1909, chap. II. The Chapel of Sankh-ka-Ra, XIth dynasty, pp. 4-6 et pl. IV-VIII.

2) G. Maspero, *Chez le dieu Thot avec Schweinfurth*, dans *Ruines et Paysages d'Égypte*, Paris, Guilmoto, s. d., pp. 213-224.

3) Arthur E. P. Weigall, *Plan of the Mortuary Temple of Thoutmose III*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, VIII, 1907, p. 286.

4) L. Borchardt, *Die diesjährigen deutschen Ausgrabungen in Aegypten*, dans *Klio*, IX, 1909, pp. 479-483.

5) L. Borchardt, *Diesjährige Americanische Ausgrabungen in Aegypten*, dans *Klio*, IX, 1909, pp. 483-489. Voir S. de Ricci, *Lettre sur la découverte faite par Reisner du temple de la pyramide de Mycérinus à Gizeh*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1908, pp. 806 et s. ; *Revue de l'histoire des religions*, LIX, 1909, pp. 134-135.

sur les deux côtés du trône de l'une des statues montre que celles-ci étaient placées la face tournée à l'est. Quatre groupes en schiste ont été trouvés dans la partie sud du vestibule : ils représentent le roi, coiffé de la couronne blanche, accompagné d'Hathor et d'une divinité de nome. Les nomes suivants sont figurés : Thèbes (Musée du Caire) ; Diospolis parva (Boston) ; Hermopolis (Boston) ; Kynopolis (Caire). Il faut espérer que Reisner ne tardera pas à publier l'ensemble de ses brillantes découvertes à Gizeh.

— **Abousir.** — E. MEYER¹ résume les connaissances actuelles sur la civilisation de l'ancien empire en soulignant l'importance des résultats des fouilles de la Deutsche Orient-Gesellschaft à Abousir.

— — **Sahure.** — L. BORCHARDT² indique sommairement les résultats très importants des fouilles dans le temple de la pyramide de Sahure à Abousir. Le mémoire complet qui sera analysé dans le prochain bulletin permet de se faire une idée nette et précise de ce qu'étaient les temples funéraires de l'ancien empire.

— — **Neferirkere.** — L. BORCHARDT³ consacre un im-

1) E. Meyer, *Aegypten zur Zeit der Pyramidenerbauer*. Vortrag, gehalten in der Deutschen Orient-Gesellschaft am 12 Januar 1908. Leipzig, Hinrichs, 1908, in-18°. 43 pp. avec 16 fig. et 17 pl. Voir aussi E. M. Roloff, *Die altägyptischen Totentempel von Abusir* dans les *Historisch-Politische Blätter*, 1909, CXLII, 3 (Orientalische Bibliographie).

2) L. Borchardt, *Die Ausgrabung des Totentempels, Königs Sahu-re bei Abusir 1907-8*, dans les *Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin*. Août 1908, n° 37. Résumé dans l'*Orientalistische Literatur Zeitung*, XI, 1908, col. 434-435. Voir aussi L. Borchardt, *Die vorjährigen deutschen Ausgrabungen in Aegypten*, dans *Klio*, VIII 1908, p. 126 ; *Bericht über die diesjährigen deutschen Ausgrabungen in Aegypten*, *ibidem*, IX, 1909, pp. 127-131. *International Wochenschrift*, 2. p. 1087 f. (Orientalische Bibliographie).

3) L. Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs Nefer-ir-ke-re* (11 Wissenschaftliche Veröffentlichung der deutschen Orient-Gesellschaft). Leipzig, Hinrichs, 1909, 4°, 82 pp. avec 96 figures dans le texte, 7 planches en noir et 3 planches en couleurs. Compte rendu par G. Maspero, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, LXVIII, 1909, pp. 145-147. Voir aussi L. Bor-

portant mémoire au temple de la pyramide de Neferirkere à Abousir. Ce temple, inachevé à la mort du roi, subit plusieurs modifications de plan, surtout au moment de la construction de la pyramide de Ne-User-Re. Ce mémoire prend toute sa signification surtout si on le compare aux mémoires sur les temples de Ne-User-Re et Sahure.

— **Saqqarah, Teti.** — J. E. QUIBELL¹ publie trois rapports sur ses fouilles dans le temple de la pyramide de Teti à Saqqarah. La comparaison avec les plans d'Abousir montre que la petite pyramide découverte à gauche du temple du roi devait être la sépulture de la reine. Dans le rapport 1907-1908 on remarquera pp. 113-114 et pl. LVII une intéressante inscription d'un personnage du nouvel empire, prêtre de nombreux sanctuaires de rois de l'ancien et du moyen empire.

— **Licht.** — On trouvera dans plusieurs articles de A. M. L[ythgoe]² et A. C. M[ace] un résumé des fouilles du Musée de New-York aux pyramides d'Amenemhat I et Sesostris I à Licht. Le temple d'Amenemhat I paraît avoir été construit à terrasses comme celui de Mentouhotep à Deir el Bahari.

ORGANISATION DES TEMPLES. — PRÊTRES. —
A. ERMAN³ reprend l'étude de l'inscription du grand prêtre

chardt, *Die vorjährigen deutschen Ausgrabungen in Aegypten*, dans *Klio*, VIII, 1908, pp. 125-129.

1) J. E. Quibell, *Excavations at Saqqara* (1905-6) ; (1906-7) ; 1907-8). Caire, Service des Antiquités, 4°. 3 volumes : 1907, 1908 et 1909.

2) A. M. L[ythgoe], *The Egyptian Expedition*, dans le *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art. New-York*, III, 1908, pp. 83-86 avec 6 fig ; pp. 170-173 avec 4 fig ; IV, 1909, pp. 119-123 avec 7 fig. A. C. M[ace], *The Egyptian Expedition* III. *The pyramid of Amenemhat*, *ibidem*, pp. 184-188 avec 6 fig. Voir aussi L. Borchardt, *Diesjährige Amerikanische Ausgrabungen in Aegypten*, dans *Klio*, IX, 1909, pp. 483-489.

3) A. Erman, *Eine Inschrift des Hohenpriesters Osorkon*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 1-7.

Osorkon rétablissant dans ses fonctions un banni, chassé de Thèbes par les adversaires d'Osorkon maintenant vaincus.

L'extraordinaire document si parfaitement publié et traduit par F. Ll. GRIFFITH¹ sous le titre de « La Pétition de Peteêsi » est le tableau le plus vivant qu'on puisse imaginer de la vie d'une famille sacerdotale dans une petite ville égyptienne, pendant plus de deux siècles sous les Psammétiques et les premiers rois perses. Toutes les rivalités, toutes les luttes d'influences, tous les appétits déchaînés autour des « bénéfices » y sont décrits de la manière la plus saisissante.

AHMED BEY KAMAL² publie un fragment d'autel, trouvé à Héracléopolis, dont les inscriptions sont des plus précieuses pour l'étude des redevances au temple. Voici le début : « ... le roi Seshonq recherchait en toutes circonstances ce qu'il aurait pu faire au bénéfice de son père le dieu Arsaphès, roi des deux pays, maître d'Héracléopolis, chose qu'il avait à cœur depuis le moment qu'il était devenu roi. Le prince, général Nimrud vint en présence de sa Majesté et lui dit : « Le temple d'Arsaphès roi des deux pays manque vraiment du taureau nécessaire au sacrifice journalier. J'ai constaté que l'usage était en train de disparaître, bien qu'il fût autrefois au temps des ancêtres. Il serait bien qu'on le rétablît » (littéralement : qu'on le fît sortir, sortir étant le terme technique pour les offrandes). Sa Majesté dit : « Que mon double en soit loué ! C'est vraiment mon fils, sorti de mes entrailles. Ton cœur est le cœur de celui qui t'a engendré. Ce sont mes membres qui se rajeunissent ! C'est mon père Arsaphès, roi des deux pays, seigneur d'Héracléopolis ! C'est excellent tout ce qui sort de ta bouche, dans le temple, pour

1) F. Ll. Griffith, *Catalogue of the demotic Papii in the John Rylands Library*. Manchester, 1909, III, pp. 37-112.

2) Ahmed bey Kamal, *Un Monument nouveau de Sheshonq I^{er}*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXXI, 1909, pp. 33-38.

l'éternité. Qu'on fasse au palais un décret d'approvisionnement du temple d'Arsaphès, afin qu'on y maintienne ce taureau journalier comme on le faisait au temps des ancêtres ». Et on fit un décret pour qu'il en fût ainsi et l'on fit porter la charge de l'impôt du taureau journalier sur les villes, les bourgs et les douars (Maspero) du nome héracleopolitain.... » Vient ensuite une liste détaillée donnant la répartition de l'impôt pour tout le cours de l'année. On lira avec le plus vif intérêt une *Note additionnelle* de G. MASPERO¹ dégageant nettement la signification de ce texte important². Les contrats de Siout du Moyen-Empire font allusion, ainsi que le rappelle Maspero, à des redevances de l'espèce. On y trouve mentionné le taureau sacrifié³ et on entrevoit comment le taureau présenté au dieu était immédiatement partagé entre le prince et les prêtres, si bien que le roi qui établit un impôt de l'espèce en est, plus que le dieu peut-être, le véritable bénéficiaire.

Le répertoire généalogique et onomastique du Musée du Caire publié par G. LEGRAIN⁴ est le premier volume d'une série qui fournira d'intéressants matériaux pour les cultes égyptiens, tant par les listes de noms théophores que par les listes de titres et fonctions. Au risque de paraître trop exigeant, j'exprimerai le regret de ne point trouver un classement idéologique des titres. Le plus grand nombre des monuments proviennent de Thèbes et l'étude des titres permet d'établir un tableau assez complet du personnel du grand temple d'Amon. Voici les titres expressément mis en rapport avec Amon dans le présent volume ; quelques-uns



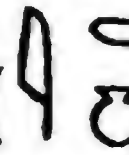
1) *Ibidem*, pp. 38-40. Voir aussi dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, LXVI, 1908, pp. 383-384.

2) On regrettera vraiment qu'aucune photographie n'ait été annexée à l'article ; elle eût permis au moins de se rendre compte de l'importance des lacunes.

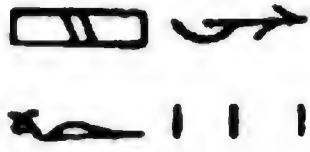
3) Breasted, *Ancient Records*, I, § 541, 556, 584 et 591.

4) G. Legrain, *Répertoire généalogique et onomastique du Musée du Caire. Monuments de la XVII^e et de la XVIII^e dynastie*. Genève, Société des Arts graphiques, 1908, 4 [X], 340 pp.

sont rares. (Les numéros entre parenthèses indiquent le numéro d'ordre dans la liste des titres) :

Grand prêtre d'Amon (230-232) — Prêtre () d'Amon de 2^e classe (239) — Père divin d'A. (221) — Prêtre () d'A. (70-71) — Prêtre d'A. de première classe (73) — Prêtre devant A. (81) — Prêtre à Karnak (69) — Prêtre d'A. dans la chapelle de Thoutmès III (72) — Épouse divine d'A. (228) — Celui qui pénètre les secrets du temple d'A. (57) — Chef des secrets du temple d'A. (284) — Serviteur d'A. (104) — Domestique (s'dm) d'A. (350 et 355) — Domestique du grand prêtre d'A. (352) — Conducteur des fêtes d'A. (320 et 324) — Loué de son maître, Amon (293) — Prêtre des loués d'A. de 3^e classe (86) — Ami d'A. de 2^e classe (6) — Chef des jeunes filles (nefert) d'A. (154) — Chanteuse d'A. de 2^e et de 4^e classe (400 et 406-407) — Maîtresse du Harem d'A. (99) — Officier de la ... classe d'A. (58 et 59) — Maître de toutes les fonctions d'A. dans divers monuments (298) — Majordome d'A. (136, 137 et 152) — Grand majordome d'A. (127) — Majordome du grand prêtre (145) — Supérieur de la maison du grand prêtre d'A. (279) — Chef scribe d'A. (121) — Chef prêtre des scribes du temple d'A. (85) — Scribe divin d'A. (223) — Scribe de la grande classe d'A. (33) — Scribe des livres du grand prêtre d'A. (45) — Scribe des vassaux (mer) du temple d'A. (32) — Scribe du trésor d'A. (43) — Scribe des offrandes du temple d'A. (40) — Scribe de la table d'A. (44) — Scribe de la table du grand prêtre d'A. (31) — Scribe de l'intendance ? () d'A. (30) — Chef du trésor d'A. (135) — Chef du gros bétail d'A. (181) — Chef du petit bétail (?) d'A. (198) — Chef du jardin (hntjś) d'A. (168) — Chef des champs d'A. (117) — Chef des vassaux d'A. (282) — Chef des cultivateurs

1) Comparer les listes de G. Maspero, *Un manuel de hiérarchie égyptienne*. Paris, 1888 ; Brugsch, *die Aegyptologie*, pp. 212-221 ; G. Daressy, *Recueil de cônes funéraires dans les Mémoires de la Mission archéologique française du Caire*, t. VII, 2, Paris, 1893, pp. 336-352.


d'A. (194-196) — Chef des greniers d'A. (173, 175 et 176) — Broyeurs des grains d'A. (342) — Chef de ceux qui cuisent les gâteaux d'A. (280) — Directeur de tous les travaux du roi à Karnak (301) — Chef de tous les travaux d'Amon dans Karnak (188) — Chef des ouvriers d'A. (278) — Peintre d'A. de Karnak (47) — Chef peintre d'Amon, Maut et Khonsou à Karnak et à Louxor (123) — Sculpteur du temple d'A. (204) — Concierge du temple d'A. (20) — Garde du coffret (?) contenant le sceau des biens du temple d'A. (434) — Contrôleur des comptes dans le temple d'A. (1) — Porteur des  d'A. (7-9).

G. LEGRAIN¹ signale un fragment du duplicata de la grande stèle de Toutankhamanou, fragment trouvé dans les substructions du temple de Mentou, et qui ne présente aucune variante importante. (Voir Bulletin 1906-7. Organisation des temples. — Prêtres).

G. LEGRAIN² attire l'attention sur trois textes qui, semble-t-il, mettent des personnages en rapport avec une confrérie nommée « place aimée de Thot » et analogue peut-être à la « place de vérité ».


Continuant à mettre en œuvre les nombreux documents qu'il a rassemblés sur les familles sacerdotales, G. LEGRAIN³,

1) G. Legrain, *Notes d'inspection*, § LII. Un duplicata de la grande stèle de Toutankhamanou, dans les *Annales du Service des Antiquités*, VIII, 1907, pp. 256-258.

2) G. Legrain, *Notes d'inspection*, § LI. Sur la  confrérie d'Asit Mirithoti, dans les *Annales du Service des Antiquités*, VIII, 1907, pp. 254-256.

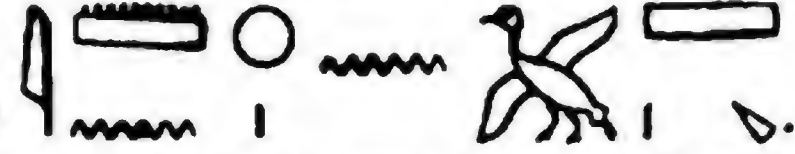
3) G. Legrain, *Notes d'Inspection*, § III L. Sur le premier prophète d'Amon Khonsouemheb, dans les *Annales du Service des Antiquités*, VIII, 1907, pp. 258-264 : Généalogies des grands prêtres Hapousenb et Khonsouemheb. Ce dernier serait le plus ancien connu en tête de la liste avant Thoti et Minmosou qui pontifièrent aux débuts de la XVII^e dynastie sous Ahmos Nibpehtiri —


publie toute une série de notes fort intéressantes dont on trouvera ci-dessous l'analyse sommaire.

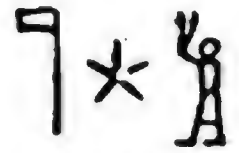
A la station de Kayoug, entre Siloua et le Gebel Silsileh, G. MASPERO¹ signale le tombeau d'un grand prêtre  de Sebek, du nom de Nefer-heri-ab.

M. MURRAY² attire l'attention sur l'importance des femmes dans certains sacerdoces égyptiens. Sous l'Ancien Empire il n'y a que des prêtresses de Neith. Hathor, dame du syco-

§ LV. Sur Poubasa, *ibid.*, pp. 266-268 : Note sur un haut dignitaire d'Amon sous le sacerdoce de Nitocris, probablement le successeur du fameux Mentouemhait. — § LVI. Sur Neboua, premier prophète d'Amon de Diospolis parva, *ibidem*, pp. 269-275 ; avec le titre curieux de premier prophète d'Amon Ra du

bassin . — § LVII. Sur le premier prophète d'Amon Minmontou et son tombeau à Draï Aboul Neggah, *ibidem*, IX, 1908, pp. 54-57 : « un des plus anciens prophètes d'Amen connus, aurait précédé Thoti dans le pontificat ou lui aurait succédé, car, lui aussi, vécut sous Ahmès » (début de la XVII^e dyanstie). — § LVIII. Sur Nofir-hir, premier prophète d'Amon, *ibidem*, pp. 59-60 : Scarabée, seul monument connu de ce grand prêtre, de la décadence thébaine. — § LXI. Sur une stèle achetée à Louqsor, *ibidem*, pp. 277-283 : Stèle de Shapenapit I^{er} adorant Amon, le faiseur de vie, le bon veilleur. Legrain

traduit  « Etoile divine » ou « Instruite du dieu » ou « Élève du dieu » ou « dieu élève ». Pourquoi abandonner la traduction traditionnelle « adora-

trice du dieu » ? Voir la variante . — Le dossier de la famille Nibnoutirou, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 73-90, 160-174 avec un tableau généalogique : Grande famille sacerdotale thébaine à l'époque des XXI^e-XXIII^e dynasties. — Un dossier sur Haroudja, fils de Haroua, *ibidem*, pp. 17-22 : contemporain de Psametik I et qui, entre autres titres porte les suivants : prêtre de la grande neuvaine, grand prêtre d'Héliopolis, prêtre de la petite neuvaine, prêtre d'Horus Khontikhati d'Athribis, prêtre de Toum, maître d'Héliopolis prêtre de Ra Harmakhis. — *Recherches généalogiques, II. Les premiers prophètes d'Osiris d'Abydos sous la XIX^e dynastie*, *ibidem*, XXXI, 1909, pp. 201-220.

1) G. Maspero, *Notes de Voyage*, II, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 187-188.

2) M. Murray, *Priesthoods of Women in Egypt*, dans les *Transactions of the third international Congress for the History of Religions*. Oxford, 1908, I, pp. 220-224.

more, de Memphis, a surtout des femmes comme prêtres tandis qu'Hathor de Cusæ ou de Denderah étaient servies aussi bien par des hommes. Upuat le dieu chacal de Siout n'a que des prêtresses sous l'Ancien Empire. On trouve dans divers cultes des *shemayt* chanteuses ou musiciennes : on en connaît pour Amon, Osiris, Hathor, Isis, Maut, Hapi, des *shemayt* en chef pour Amon et Anhour. Miss Murray rappelle le rôle important de la divine adoratrice ou de l'épouse divine d'Amon à la fin du Nouvel Empire. A l'époque ptolémaïque il y a dans le temple principal de chaque nome une grande prêtresse à côté du grand prêtre. On connaît des prêtresses du culte des rois morts. Chose curieuse, la déesse Heqt, la grenouille, déesse de la naissance n'a que des prêtres tandis que le chacal Upuat n'a que des prêtresses ; le chacal Anubis n'a que des prêtres.

Le second volume de l'œuvre capitale de W. Otto¹ sur les Prêtres et les Temples de l'époque hellénistique, traite successivement des questions suivantes : V. Les dépenses des temples. — VI. L'administration du culte. — VII. Rang social des prêtres. — VIII. Les rapports de l'Église et de l'État. Des index très complets terminent l'ouvrage. On ne peut que répéter à propos de ce second volume les éloges unanimes décernés au premier. Les détails les plus minimes viennent se grouper méthodiquement, apportant chacun leur touche au tableau d'ensemble que l'on voit se dégager assez facilement. Les découvertes futures accroîtront sans doute dans une grande proportion les matériaux, il est douteux qu'elles puissent modifier d'une façon importante les conclusions de l'auteur tant elles sont solidement appuyées et prudemment déduites. Si l'ouvrage se borne à l'étude des documents de l'époque gréco-romaine, on devra cependant


1) Walter Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten*, II. Leipzig et Berlin, Teubner, 1908, 8^o, vi, 417 pp. Voir un compte-rendu du premier volume par A. Moret dans la *Revue de l'Histoire des religions*, LI, 1907, pp. 104-108.

y recourir à chaque instant pour l'étude des âges antérieurs. Généralement, l'auteur est bien au courant des études publiées sur le sujet. Combien d'années s'écouleront encore avant qu'un égyptologue puisse raisonnablement tenter pour l'époque pharaonique ce qu'Otto a réalisé pour la basse époque? Jusque-là, le présent ouvrage sera le guide le plus utile et le mieux informé. Un coup d'œil jeté sur la partie de l'index des sources relative aux documents hiéroglyphiques (p. 412-413) montrera l'étendue de son information. Ne peut-on exprimer le vœu de voir Otto publier un résumé de son ouvrage, qui exposerait les conclusions générales à un public plus étendu que celui des papyrologues et des égyptologues? Un tel travail rencontrerait partout le meilleur accueil.

E. REVILLOUT¹ consacre une brève note à établir les rapports entre les prêtres de double, les choachytes et les taricheutes-paraschites. Voici, si j'ai bien compris, les idées principales :

Le prêtre de Ka ou double a son coachyte attitré, celui-ci sacrifie les animaux pour le sacrifice funéraire, aussi a-t-il à proximité de sa maison un endroit de sacrifice. Le coachyte doit faire aussi les libations de vin, surtout dans les tombeaux : c'est un sous-ordre. La corporation des coachytes est soumise aux chefs de la nécropole et aux pastophores, aussi à l'époque ptolémaïque s'appellent-ils Pastophores, puis pères divins.

A côté existe la confrérie des taricheutes-paraschites, ceux qui officient dans le rite de l'embaumement.

Choachytes et taricheutes sont à Memphis sous la direction du  ou archontaphiaste.

Le décret de Canope dit, ainsi que le rappelle W. SPIEGEL-

1) E. Revillout, *Le prêtre de Ka et le Choachyte*, dans la *Revue égyptologique*, XII, 1907, pp. 122-124.

BERG¹, qu'un prêtre doit porter dans ses bras l'image d'or de la petite princesse divinisée Bérénice. Ces soins « nourriciers » de divinités enfantines expliquent les titres de prêtre de la « nurse » d'Horus l'enfant² ou encore celui cité par Spiegelberg de « prêtre des langes de Chensu l'enfant ».

W. SPIEGELBERG³ publie un fragment de statue du Musée de Berlin, n° 14460, d'Amasis, grand prêtre de Létopolis (triade : Ptah, Sekhmet el-Hor-heken) sous le règne de Ptolémée Épiphane.

A. WIEDEMANN⁴ reprend l'examen du texte d'Hérodote, II, 141, relatif à la statue placée dans le temple de Memphis et qui montrait un roi tenant une souris (Bulletin 1906-7. Horus de Létopolis). Wiedemann pense qu'il s'agissait d'une statue ou d'un pilier cariatyde représentant un Chnoumou tenant effectivement sur un bras l'image d'une souris.

Existait-il un titre de 5^e prophète d'Amon ? Une caisse à statuettes funéraires au Musée de Berlin pourrait le faire croire. W. WRESZINSKI⁵ montre que c'est là une simple erreur de scribe, d'autant mieux prouvée que l'on connaît d'autre part le prêtre en question comme 4^e prophète d'Amon.

1) W. Spiegelberg, *Eine Illustration zur Kanopus 30*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, p. 91.

2) Ahmed bey Kamal, *Stèles ptolémaïques et romaines* (Catalogue général du Musée du Caire), n° 22074. Voir aussi? 22008, index, p. 256 et Dyroff-Portner, *Aegyptische Grabsteine und Denksteine aus süddeutschen Sammlungen. II München*, pp. 48-49 et pl. XXIV.

3) W. Spiegelberg, *Demotische Miscellen*. § XLIII. *Ein neues Denkmal des Hohenpriesters von Letopolis Amasis*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 151-155.

4) A. Wiedemann, *Die Statue des Priesters Sethon zur Memphis*, dans l'*Orientalistische Literatur Zeitung*, XI, 1908, col. 179-182.

5) W. Wreszinski, *Ein V Prophet des Amon?* dans l'*Orientalistische Literatur Zeitung*, XI, 1908, col. 471.

MOBILIER DES TEMPLES. — FR. W. VON BISSING¹ publie et explique une table d'offrandes du British Museum, avec bassin et escaliers d'accès.

M. DOW COVINGTON² et G. DARESSY³ publient un support de barque divine⁴ du temple de Coptos, décoré de figures et d'inscriptions au nom de Ptolémée Neos Dionysos XIII. Daressy y voit « la base d'un groupe représentant Isis avec Horus sur ses genoux, assise entre Nephthys et un dieu que le texte appelle son père, ce qui devrait se rapporter à Gueb, mais qui évidemment devait être son mari, Osiris ». Covington appelle le monument un autel.

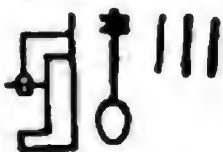
A noter l'article Autel par F. LL. GRIFFITH⁵ dans la nouvelle encyclopédie de Hastings.

Les grands mâts placés contre les pylones des temples et les obélisques à la pointe recouverte de métal servaient-ils de paratonnerres comme on le prétend parfois en se basant sur un article de Brugsch? W. SPIEGELBERG⁶ montre qu'il n'en est rien et que jamais préoccupation de l'espèce n'a hanté l'esprit des Égyptiens.

1) Fr. W. von Bissing, *Lesefrüchte*, § 11. *Zur Erklärung des Modells Cairo 33401*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, p. 178 et fig. p. 179.

2) M. Dow Covington, *Altar of Ptolemy Neos Dionysos XIII*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, X, 1909, pp. 34-35 avec 2 planches.


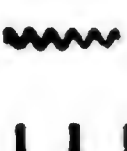
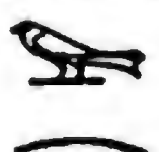
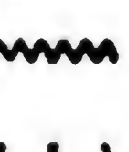
3) G. Daressy, *Socle de statue de Coptos*, *ibidem*, pp. 36-40.

4) C'est ainsi que je comprends : face principale, légende F, ligne 2 : « Isis la grande mère divine, sur son trône dans sa  ».

5) F. Ll. Griffith, *Altar* dans Hastings, *Encyclopedia of Religion und Ethics*, I, p. 342.

6) W. Spiegelberg, *Die vermeintliche Erwähnung des Blitzableiters in ägyptischen Inschriften*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 34-35. Voir P. Le Page Renouf, *Use of Obelisks as lightning conductors*, dans *Life-Work*, II, p. 162.

THÉOLOGIE. — Deux articles sont à citer ici, un, très l'intéressant mais un peu subtil, de A. MORET¹, l'autre, de moins de valeur, de Ph. VIREY².

DIEUX. — Dans sa thèse sur les noms théophores Emil Levy (Bulletin 1905. Dieux) avait signalé l'existence probable de divinités populaires, parmi lesquelles un dieu Ani et une déesse Wrl. A. ERMAN³ en explique l'origine et la signification. Les noms composés avec   Ani et   Wrl sont des diminutifs de noms composés avec Amon et Thoueris.

Amon. — G. DARESSY⁴ décrit, d'après trois petits monuments sortis de la cachette de Karnak, une nouvelle forme d'Amon : « Qu'on imagine, dit-il, un siège divin flanqué de lions, comme en ont fréquemment les trônes d'Horus, et sur ce lion un sphinx ; comme dossier, deux déesses ptérophores, puis, à l'intérieur, au lieu de la tablette attendue, tout l'espace est occupé par un édifice hypèthre avec porte à l'avant et, posée dessus (au lieu d'être au milieu de la cour), une masse arrondie, semblable à une outre dont la partie gauche se relève formant une protubérance ; tout cela est orné de dessin et doré. L'aspect est bizarre, l'objet était inconnu jusqu'à ce jour et méritait une étude ». Ces petits monuments datent de l'époque persane ou du commencement de la période ptolémaïque. Daressy a retrouvé des représentations

1) A. Moret, *Le Verbe créateur et révélateur en Égypte*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, LIX, 1909, pp. 279-293.

2) Ph. Virey, *Comment les anciens Égyptiens concurent et définirent la divinité*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, janvier 1909, pp. 894-912.

3) A. Erman, *Zur Schreibung der Personennamen, c) Diminutive von Götternamen*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, pp. 108-109.

4) G. Daressy, *Une Nouvelle Forme d'Amon*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 64-69 avec 2 planches.

de la même forme du dieu Amon, l'une à Medinet Habou « sur le jambage droit de la porte est de la salle annexe construite par Acoris dans le petit temple » (époque romaine), deux autres sur « des miroirs votifs en bronze trouvés par Daninos pacha à Mit Rahineh ' » (époque de Psamétik). L'auteur se demande en terminant si nous n'aurions pas là le type de monument que vise Quinte Curce dans sa description du dieu de l'Oasis de Jupiter Amon². (Bulletin 1906-7. Amon). Voir ci-dessous Bat.

G. LEGRAIN³ publie et commente un petit groupe en terre émaillée représentant « Amenéritis I^{re}, fille de Kachta qui, assise sur les genoux d'Amon, enlace et embrasse le dieu de Thèbes ». A ce propos il essaie d'accorder les deux textes contradictoires d'Hérodote et de Strabon sur les pallacides d'Amon. Hérodote nous dit en effet : « Dans la dernière tour (du temple de Babylone) est une grande chapelle, dans cette chapelle un grand lit magnifique, et près de ce lit une table d'or. On n'y voit point de statues. Personne n'y passe la nuit, à moins que ce ne soit une femme du pays, dont le dieu a fait choix, comme le disent les Chaldéens qui sont les prêtres de ce dieu... Ces mêmes prêtres ajoutent que le dieu vient lui-même dans la chapelle, et qu'il se repose sur le lit. Cela ne me paraît pas croyable. La même chose arrive à Thèbes en Egypte, s'il faut en croire les Egyptiens ; car il y couche une femme dans le temple de Jupiter thébain, et l'on dit que ces deux femmes n'ont commerce avec aucun homme (I, 181-182). Strabon, au contraire (XVII, 46) dit que la

1) G. Daressy, *Une trouvaille de bronzes à Mit Rahineh*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, III, p. 139-150.

2) G. Jéquier, *Les temples primitifs et la persistance des types archaïques dans l'architecture religieuse*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie*, VI, 1908, p. 38 émet l'hypothèse assez peu vraisemblable d'après laquelle l'emblème d'Amon serait la hutte figurée d'ordinaire derrière le dieu Min.

3) G. Legrain, *Sur un groupe d'Amon et d'Amenéritis I^{re}*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1909, pp. 139-142 avec 1 pl.

pallacide d'Amon est libre de prostituer sa beauté et de s'abandonner à qui elle veut... « Strabon, comme Hérodote, dit Legrain, nous fournissent si souvent des renseignements dont la véracité est confirmée par les découvertes modernes, que nous devons toujours nous efforcer de concilier leurs opinions quand elles sont différentes, et nous dire, par exemple, pour le fait qui nous occupe : quand Hérodote (vers 484-485 av. J. C.) visita l'Egypte, la femme consacrée à Amon thébain vivait ainsi qu'il le raconte, et quand Strabon, sous le règne d'Auguste, accompagnait Aelius Gallus (c'est-à-dire quatre cents ans après) la pallacide qui avait succédé aux épouses du dieu, aux Shapenapit et aux Ameneritis de jadis ne remplissait plus de la même manière les fonctions que celles-ci exercèrent lorsque Amon et Thèbes commençaient à décliner. Devons-nous voir dans cette différence de conduite un déclin normal de la religion thébaine qui va bientôt agoniser, ou bien la résultante de la politique des Ptolémées qui, autant qu'ils le purent, tendirent à annihiler la puissance jadis formidable du clergé thébain et à discréditer son culte en le laissant rouler dans la dépravation de ceux de Syrie ? » Je croirais plutôt qu'Hérodote et Strabon ont parlé de catégories différentes de femmes consacrées à Amon, d'une part la divine adoratrice, d'autre part les nombreuses femmes faisant partie du harem de dieu. J'aurai peut-être l'occasion de revenir sur ce point dans le prochain bulletin.

Ash-Setem. — W. SPIEGELBERG¹ publie une stèle démotique curieuse par la présence d'un nom propre composé de celui d'un dieu 'š-stm (époque romaine).

Aten. — Le cinquième volume de N. de G. DAVIES² sur



1) W. Spiegelberg, *Neue demotische Inschriften. I. Ein demotischer Grabstein der Strassburger Sammlung*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 98-99 avec 1 planche.

2) N. de G. Davies, *The Rock Tombs of El Amarna, V. Smaller Tombs and Boundary Steles*. Londres, 1908, 4°, VIII, 37 pp. et 44 pl.

Tell el Amarna comprend l'édition de petits tombeaux et des stèles frontières.

Deux tombeaux présentent de l'intérêt. L'un est au nom d'un chef de la maison de Ua-en-Ra (un des noms d'Amenophis IV) à Héliopolis et chef du bétail du temple de Ra à Héliopolis (p. 4). C'était un personnage de petite extraction, aimant à se vanter « d'être associé aux princes bien qu'il ait été de ceux qui occupent la dernière place et de recevoir tous les jours des provisions après avoir autrefois dû mendier son pain ». — L'autre tombeau est au nom d'un personnage appelé Any. Dans le portique extérieur six stèles ont été découvertes, uniques dans leur genre, dédicaces de serviteurs à leur maître¹. Deux d'entre elles, les numéros 1 et 6 nous font assister à la présentation d'un gros « bouquet d'Aten »².

Les textes religieux sont, comme dans les volumes précédents, étudiés et traduits avec le plus grand soin. On remarquera p. 16, pl. II, ligne 4, un jeu de mot sur le nom du

dieu  Ra et le mot  « somme ».

J'emprunte à un compte rendu de G. MASPERO³ la page suivante dans laquelle l'importance de la nouvelle édition des « Stèles frontières » est bien mise en relief :

« Le texte des stèles frontières a été restitué avec bonheur. Il y en a deux rédactions principales, l'une de l'an IV du règne, l'autre de l'an VI, toutes les deux à plusieurs exem-

1) Quatre d'entre elles avaient été publiées par G. Steindorff et l'Institut français d'archéologie orientale (Bulletin 1905, Aten), la cinquième par Daressy. Voir G. Legrain, *Répertoire généalogique et onomastique du Musée du Caire*, XVII-XVIII^e dynastie nos 303-308, pp. 179-180.

2) Sur le rôle des bouquets des dieux, voir F. Ll. Griffith, *Catalogue of the demotic papyri in the John Rylands Library Manchester*, III, p. 96, note 2 et comparer le relief de Karnak montrant le retour de Sêti I^{er} de sa campagne de Syrie : Rosellini, *Monumenti Storici* pl. 50-51 = Champollion, *Monuments*, pl. 292 = Lepsius, *Denkmäler*, III, pl. 128 a, b. Voir par exemple K. Sethe, *Urkunden der 18. Dynastie*, pp. 954-955, 1012, 1023, 1028, 1178, 1201 et 1210.

3) G. Maspero, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, LXVI, 1908, pp. 141-143. Voir un compte-rendu de G. Foucart, dans le *Journal des Savants*, 1908, pp. 437-438.

plaires, mais assez mutilées, la première surtout, pour que les formules n'y puissent pas être rétablies entièrement. M. Davies a donné la copie de toutes les stèles, et il en a tiré une traduction qui est fort bonne : il en a déduit aussi l'histoire des stèles elles-mêmes, d'une manière plus précise qu'on ne l'avait fait jusqu'à présent. Lorsqu'Amenothès IV se résolut à créer pour son dieu un domaine où celui-ci serait maître absolu, sans rivalité de dieux antérieurs, il détacha du nome d'Hermopolis, et peut-être de celui de Koussiyeh, un territoire qu'il délimita, aux quatre angles externes et sur plusieurs points des côtés, au moyen de stèles énormes taillées dans la montagne. Il ne paraît pas les avoir inaugurées toutes à la file, mais pendant plusieurs années, au jour anniversaire de la fondation, il célébrait à Kouftatonou un sacrifice solennel, puis, escorté de sa famille et de la cour, il se rendait à l'endroit où se dressait l'une ou l'autre d'entre elles, et il prêchait devant cet auditoire de choix un de ces sermons qui lui plaisaient si fort. Il racontait comment Atonou, parlant à sa personne, lui avait désigné la place où il souhaitait qu'on l'adorât, puis, levant les bras vers le disque, il jurait de ne rien retrancher du territoire assigné au dieu et de ne jamais éloigner la ville de Kouftatonou de la rive occidentale du fleuve. Il énumérait les édifices bâtis par lui dans cette capitale, temples, palais, magasins, tombeaux des animaux sacrés, de la famille royale, des grands officiers de la couronne, et il terminait son discours par une indication sommaire des lois qui réglaient le culte d'Atonou et des mesures financières qu'il avait édictées afin d'en assurer l'exercice à perpétuité. Telle est la rédaction qui demeura en usage, avec des variantes, pendant les quatre ou cinq premières années : elle se développa dans la suite, et, dès la huitième année, la version plus longue apparaît. Comme elle ne diffère de l'autre que par la forme, il est inutile d'en donner ici le détail ».

On aura remarqué le passage relatif aux tombeaux des animaux sacrés. Ce point est très important pour l'appréciation de la réelle originalité du culte établi par Aménophis IV.

Voir p. 21 et note 2, p. 30, pl. XXXII ligne 20, stèle X où il est dit : « La sépulture de Mnévis sera faite dans la montagne orientale d'Akhetaten et on l'y ensevelira. Les tombes du grand prêtre (qui porte le même titre que le grand prêtre d'Héliopolis), des pères divins d'Aten et des prêtres d'Aten seront faites dans la même montagne et on les y ensevelira.... ». Davies remarque très justement p. 30, note 8 « qu'il se peut qu'Héliopolis ait été une des sources principales de l'hérésie ».

Un sixième volume¹ termine l'édition des tombes d'El Amarna. Ici les traductions des textes religieux occupent de nombreuses pages (25-35). On trouvera dans ce volume l'hymne de Aÿ, le plus important de toute la série. Trois tombes sont reproduites et décrites : celle de Parennefer, Tutu et Aÿ. On remarquera la série des récompenses de Tutu, haut fonctionnaire du temple d'Aten ; les inscriptions donnent la formule d'investiture connue déjà par le tombeau de Meryra² : « Je te donne ta fonction en disant : « Tu mangeras des rations de Pharaon, vie, santé, force, ton maître, dans le temple d'Aten ». La planche XX montre que Tutu, sitôt l'investiture reçue, se rend au temple.


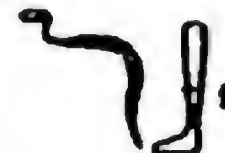
On peut sincèrement se réjouir de ce que Davies ait pu mener à bonne fin sa grande entreprise, et remercier l'Archæological Survey qui a mis ainsi à la disposition des travailleurs, de façon aussi parfaite, ces documents précieux, les seuls témoins, à peu près, d'un des épisodes les plus intéressants de l'histoire religieuse de l'Égypte.

Bat. — ERNST ANDERSON³ nous donne l'avis de Lefébure sur l'étude de Naville intitulée « le dieu Bat » (Bulletin

1) N. de G. Davies, *The rock Tombs of El Amarna. VI. Tombs of Parennefer Tutu, and Ay*, Londres, 1908, 4°, 44 pp. et XLIV, planches. Voir un compte-rendu du tome IV par G. Foucart dans le *Journal des Savants*, 1908, pp. 370-371.


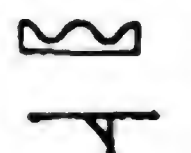



2) I. pl. V.

3) Ernest Anderson, *Notices* § 3. A propos du dieu de l'oasis de Jupiter Ammon, dans le *Sphinx*, XII, 1908, pp. 48-49.

1906-7. Bat). Lefébure est plus que sceptique à l'égard des déductions de Naville; il pense que l'ombilic dont parle Quinte Curce est un disque solaire. En outre le dieu Bat n'existerait pas : au lieu de  il convient de lire .

Bès. — J. E. QUIBELL¹ décrit la découverte qu'il fit à proximité de la pyramide de Teti à Saqqarah d'un édifice ptolémaïque décoré de grandes figures, en reliefs de terre cuite, du dieu Bès et de femmes. Quibell pense que Bès est, à partir du Nouvel Empire, le dieu de l'amour physique et que les chambres décorées de son image servaient d'*ἀφροδίσις*. On y a trouvé de petites figures phalliques en pierre, dont quelques-unes inachevées indiquent une fabrication locale.

On pourrait croire que l'édifice servait à la pratique de l'incubation et que l'on cherchait à y obtenir remède contre la stérilité. Les petites figures auraient été emportées à la maison comme amulettes².

Ha. — PERCY E. NEWBERRY³ consacre une notice au dieu   Ha ou    Ahu de la ville de Khasuu (Xois) au Nord-est du delta. Il expose des raisons de croire que le culte crétois de la double hache était en rapport avec celui de ce dieu Ha. L'article est extrêmement ingénieux,

1) G. Daressy, *Notes et remarques*, n° CCVIII, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVI, 1904, p. 131. (Bulletin 1904, Amulettes.)

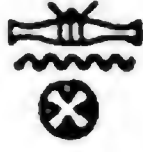



2) J. E. Quibell, *Excavations at Saqqara* (1905-6). Le Caire, 1907, pp. 12-15 et planches I, II, XXVI et suivantes.

3) Voir G. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, 4^e édition, p. 156.

4) Percy E. Newberry, *Two Cults of the Old Kingdom* dans les *Annals of Archaeology and Anthropology*... University of Liverpool, I, 1908, pp. 24-29; *Remarks on some early Egyptian Cults* (Abstract) dans les *Transactions of the third international Congress of the History of Religions*. Oxford, 1908, I, pp. 211-213.

plein d'idées nouvelles qui cependant paraîtront aventureuses sur plus d'un point.

Harmachis. — Des faits nouveaux permettent à G. DARESSY¹ de reviser le procès de l'âge du grand sphinx de Gîzeh. « Puisque les ornements de ce colosse ne sont plus contraires à ce que nous connaissons du style de cette époque, les considérations d'ordre secondaire disparaissent et le Sphinx laisse deviner son âge : il a été créé sous Chéphren. Il est probable que primitivement il figurait le roi lui-même ayant un corps de lion comme emblème de sa force ; le sens de cette allégorie se perdit plus tard, on méconnut le caractère royal de l'image et on y vit une représentation d'Harmakhis, le soleil à l'horizon ».

Horus. — JEAN CLÉDAT² publie un obélisque trouvé aux environs de Kantarah (un fragment est à Kantarah, l'autre à Port Saïd), consacré par Sêti I^{er} à la mémoire de son père Ramsès I, réédifié par Ramsès II qui l'a trouvé renversé et enterré. L'obélisque est l'image du dieu Horus, maître de Mesen  ; on y trouve mentionnées les divinités suivantes : Ouazit, dame de   , Harmachis et Toum maître d'Héliopolis.

Khentamenti. — G. JÉQUIER³ ajoute quelques remarques complémentaires à l'étude d'E. Meyer sur les dieux du type chacal, chien et loup (Bulletin 1905, Anubis). Dans les textes des pyramides (Ounas, ligne 422, Teti, 241) Kenti-

1) G. Daressy, *L'âge du sphinx* dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 5^e série, III, 1909, pp. 35-38.


2) Jean Clédat, *Notes sur l'Isthme de Suez. I. Kantarah* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXXI, 1909, pp. 113-120.

3) G. Jéquier, *Notes et Remarques*, § X. *Khentamenti*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 43-45.

mennut ou Khentimennut, le dieu primitif d'Abydos joue le rôle de guide des morts, ce qui rend plus aisé à comprendre qu'on l'ait de bonne heure confondu avec le dieu Oup-ouaïtou « l'ouvreur de chemins ». La présence de deux chiens couchés dans la barque d'Osiris-Khentamenti à Abydos est un témoignage précieux de l'identification d'Osiris à Khentamenti.

Khnoum. — ARTHUR E. P. WEIGALL¹ publie 6 stèles intéressantes de la XVIII-XIX^e dynastie, trouvées à Binban près de Daraw : 1^o) Offrande faite à Khnoum, Sati, Anouke et Amon Ra roi des dieux, par un prince d'Eléphantine User... et un *Setem ash* [du prince d'Ethiopie Merimes] Nekhtou ; 2^o) Offrande à Khnoum, par le prince d'Eléphantine Neh..., chef des prêtres de la triade d'Eléphantine ; 3^o) Offrande à Khnoum, Sati et tous les dieux de Nubie par le *Setem ash* du prince Merimes Nekhtou ; 4^o Offrande à... par le double du prêtre de Khnoum, Sati... ; 5^o Khnoum et Sati ; 6^o) Un homme est prosterné devant un sanctuaire sur lequel se trouve posé un faucon.

Meh-ar-Meh. — Ce dieu très rare est cité par un monument d'Abydos publié par A. DURINGE².

Min. — ARTHUR E. P. WEIGALL³ publie une stèle de la XIX^e-XX^e dynastie, trouvée à Coptos, d'un prince de Coptos adorant la triade Min, Isis et Hor-si-Isis. Le titre de Min, dieu grand  ^(sic)  est-il connu d'autre part ?

1) Arthur E. P. Weigall, *Upper Egyptian Notes*, § 16 *Six Steles of the New Empire from Binban*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, pp. 111-112.

2) A. Durlinge, *Étude sur quelques monuments égyptiens du Musée archéologique de Cannes* (Musée Lycklama). Lyon, Georg, 1907, p. 9.

3) Arthur E. P. Weigall, *Upper Egyptian Notes*, § 17 *New Empire Stela from Coptos*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, IX, 1908, p. 112.

Osiris. — Je n'ai pas vu le livre de R. B. CLYMER¹ sur les Mystères d'Osiris.

La troisième partie du livre de J. G. FRAZER² sur Adonis, Attis et Osiris est entièrement consacrée au dieu des morts égyptien (p. 209-324). L'auteur étudie Osiris, principalement d'après les documents de basse époque. Comme d'ordinaire, il accumule de multiples références bibliographiques, instituant des comparaisons intéressantes entre les rites égyptiens et ceux des peuples les plus divers. Ses assertions paraîtront parfois hasardeuses. En voici un exemple : p. 236-7 : « Si le vieux paysan égyptien éprouvait une joie secrète à récolter et à emmagasiner le grain, il était cependant essentiel qu'il dissimulât son émotion naturelle sous un air de profond accablement. Ne coupait-il pas en effet le corps du dieu du grain sous sa faucille, ne le faisait-il pas écraser sous les pieds du bétail dans l'aire ? » Une note renvoie aux ouvrages donnant des renseignements sur les divers modes de récolte et de dépiquage. Or, si l'on examine les très nombreuses scènes agricoles figurées dans les tombeaux, on y chercherait en vain trace de cette douleur *essentielle* du paysan.

Ces pages rendront néanmoins de grands services car l'auteur a exploité des sources rarement utilisées et dont certaines apportent des détails précieux. On lit par exemple, p. 270 : « Set comme Osiris avait, paraît-il, été dépecé après un règne de 18 jours que l'on commémorait annuellement par une fête de même durée » (Scholia in Cæsaris Germanici Aratea).

Frazer met bien en relief le caractère qu'Osiris avait pris nettement à la basse époque, de dieu de la végétation dont on célébrait annuellement la mort et la résurrection, ce qui rapproche nettement le dieu égyptien des divinités asiatiques Adonis et Attis.


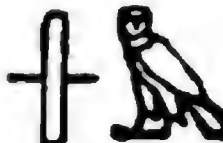

1) R. B. Clymer, *Mystery of Osiris; or Egyptian Initiation*. Allentown, Pa., 1909 (Orientalische Bibliographie).

2) J. G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion*. Londres, Macmillan, 1906. 2^e édition, 1907.

A. MORET¹ consacre un article intéressant au dieu Osiris. Je pense qu'il est dangereux de présenter au grand public, comme choses admises généralement, des hypothèses qui demanderaient à être étayées d'arguments solides. Par exemple, p. 654, Moret écrit : « dès l'Ancien Empire, on appliqua à tous les dieux les rites du culte osirien » ; p. 656 : « Aussi les nécropoles les plus anciennes nous ont-elles conservé des cadavres démembrés, suivant le rite osirien ». C'est l'opposé qui paraît vrai : le rite osirien a emprunté aux coutumes funéraires des populations les plus anciennes le démembrement du cadavre du dieu. Il n'y a pas qu'en Égypte que l'on a démembré des cadavres. Moret penche parfois vers des interprétations d'un symbolisme raffiné qui ne paraît pas dans les habitudes des Égyptiens, au moins avant la basse époque. En voici un exemple : p. 656 : « On a vu plus haut que, pour ranimer le cadavre du dieu, il fallut lui transférer la vie d'un animal sacrifié : Celui-ci était le plus souvent un animal dévoué à Set, naturellement l'*adversaire* d'Osiris. Mais, voici le point intéressant. Le taureau, la gazelle ou l'oie, une fois que le sacrificateur les avait décapités et démembrés, se trouvaient dans l'état où Set avait mis Osiris, et d'où celui-ci était parti vers l'immortalité. Dès lors, la victime sacrifiée perd tout caractère hostile. Par la mort osirienne, elle s'est sanctifiée et rachetée ; son âme, que l'immolation a dégagée du corps, se dirige vers le monde des dieux osiriens. Set et Osiris, la victime et le dieu, ne se distinguent plus l'un de l'autre et se rejoignent dans une immortalité pareille ». J'imagine volontiers qu'un théologien égyptien aurait pu arriver à de pareilles conclusions, mais je doute que jamais un Égyptien les ait exprimées².

1) A. Moret, *La Passion d'Osiris*, dans la *Revue de Paris*, 1^{er} février 1909, pp. 645-660.

2) Est-il prudent de s'appuyer trop sur la phrase du chapitre XVII du Livre des Morts que Moret traduit : « C'est la cœur d'Osiris qui est dans tous les sacrifices » ? L'examen des variantes des manuscrits pourrait conduire à une

traduction plus prosaïque : au lieu de  on a  .

W. SPIEGELBERG¹ publie une stèle démotique de Berlin dont l'inscription est une plainte à Osiris par un homme assassiné.

Sothis. — GUNTER ROEDER² consacre une excellente monographie aux deux déesses Sothis et Satis, nous montrant comment elles se sont confondues. Des travaux tels que celui-ci font réellement progresser l'histoire de la religion égyptienne et l'on doit espérer que Roeder nous donnera successivement des études semblables sur les principales divinités. Les matériaux du dictionnaire de Berlin, librement utilisés par l'auteur, relèvent l'existence d'une merveilleuse source de documentation religieuse.

L'auteur commence par établir le caractère propre de chacune des déesses Sothis et Satis.

Sothis, déesse stellaire, unie à Orion, est dès les textes des pyramides identifiée à Isis, comme Orion à Osiris. Elle est d'ordinaire représentée comme une femme dans une barque, la tête surmontée d'une couronne de plumes. En tant qu'Isis elle est figurée avec la couronne d'Isis ou même comme une vache couchée dans une barque.

Satis est, dans les textes des pyramides, mise en rapport avec Eléphantine et Sehel, domaine de la déesse Anoukis, sa parèdre dans la triade éléphantinite Khnoum, Satis et Anoukis. Elle porte une coiffure caractéristique, couronne de la haute Égypte flanquée de hautes cornes. Satis et Anoukis paraissent avoir été des divinités nubiennes adoptées par les Égyptiens lors de leur établissement à Eléphantine. Elles jouirent toujours dans le panthéon d'une situation à part; elles sont les

1) W. Spiegelberg, *Neue demotische Inschriften*, I. *Ein ägyptisches Rachegebet*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 97-98 avec 1 planche.

2) Gunther Roeder, *Sothis und Satis*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLV, 1908, pp. 22-30. Voir l'article Satis, dans l'*Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, IV, colonnes 414-422 avec une note complémentaire de Höfer sur l'identification de Satis à des déesses classiques.

véritables maîtresses de la région des cataractes et auprès d'elles Khnoum d'Esneh n'occupe qu'une situation subalterne. Suit l'étude des épithètes de Satis.

Les épithètes des deux déesses ne tardent pas à se confondre, mais Satis reçoit rarement cependant une épithète convenant originellement à Sothis. Celle-ci au contraire emprunte successivement toutes les épithètes de Satis et finit par se substituer si complètement à Satis qu'à l'époque romaine le nom de cette dernière n'apparaît plus qu'exceptionnellement. En fait, il y a combinaison des deux déesses plutôt qu'absorption de l'une par l'autre : la nouvelle déesse reçoit de Sothis son nom, son caractère stellaire et ses rapports avec Isis ; de Satis elle a conservé le vêtement, la situation géographique à Éléphantine à côté de Khnoum et Anoukis, ses attaches avec l'Isis de Philæ, son caractère de dispensatrice des eaux du Nil, protectrice des flèches, etc. Les représentations de cette nouvelle déesse (on trouve déjà un bronze thébain à la XXVI^e dynastie) la figurent comme une femme coiffée de la couronne de Satis, surmontée d'une étoile à cinq branches. Si la confusion des deux déesses est complète dans l'Égypte propre dès l'époque saïte, on retrouve encore la déesse Satis dans sa patrie d'origine Éléphantine et la Nubie où on la reconnaît distinctement jusqu'à l'époque romaine.

Tanen. — Ce dieu est caractérisé par une coiffure composée du disque et de deux plumes d'autruche, comme pour le dieu Sebek, G. JÉQUIER¹ attire l'attention sur le fait qu'une statuette du Musée du Caire n° 38068 (Daressy, *Statues de divinités*, pl. VI et p. 25) nous le montre ayant pour tout vêtement l'étui phallique des Libyens.

Ua. — PERCY E. NEWBERRY² publie une note sur le dieu

1) G. Jéquier, *Notes et Remarques*, § IX, *Origine du dieu Tanen*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXX, 1908, pp. 42-43.

2) Percy E. Newberry, *The petty Kingdom of the Harpoon and Egypt's*

Harpon *Ua* et sur la géographie de la partie nord-ouest du Delta, d'après les documents archaïques.

A suivre).

J. CAPART.

Earliest Mediterranean Port, dans les *Annals of Archæology and Anthropology*... *University of Liverpool*, I, 1908, pp. 17-22 et pl. XVI.

LA DATE ET LE LIEU DE COMPOSITION DE L'ÉPÎTRE AUX PHILIPPIENS

Il est peu de faits qui paraissent aussi bien établis par l'histoire littéraire des écrits du Nouveau Testament que la composition de l'épître aux Philippiens tout à la fin de la vie de Paul, pendant la captivité qui suivit son arrestation à Jérusalem ¹. Tout au plus a-t-on parfois hésité entre Césarée et Rome, la solution romaine de la question étant cependant de beaucoup la plus généralement adoptée. C'est ainsi que Wendland pouvait récemment écrire, sans apparence d'exagération : « L'épître aux Philippiens date certainement de la captivité romaine » ². On pourrait citer des jugements semblables portés par des exégètes et des critiques appartenant aux tendances les plus diverses comme Sabatier, H.-J. Holtzmann, Bernhard Weiss, Godet, Jülicher, Zahn, P. Ewald, Moffat, etc. En faveur de la composition de l'épître à Césarée, il n'y aurait guère à citer, dans ces cinquante dernières années, que Oscar Holtzmann ³ et Spitta ⁴. En tous cas, tous les auteurs sont d'accord pour admettre que c'est au cours de la grande captivité césaréo-romaine que l'épître a été composée. Cette idée est si généralement reçue et paraît si solidement établie que l'immense majorité des critiques n'envisage même pas la possibilité d'une autre solution du problème.

1) Nous admettons l'authenticité de cette épître; il est évident que dans l'hypothèse de l'inauthenticité le problème de la date et du lieu de composition se pose tout autrement.

2) Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen*. Tübingen 1912 (Lietzmann, *Handb. z. N. T.*, I, 3) p. 364. Haupt, de son côté, écrivait, il y a quelques années dans la préface de son commentaire (*Die Gefangenschaftsbriefe*, Goettingen, 1902 (Meyer, VIII-IX, 1-1), p. 87 de l'intr.), que les indices sur lesquels on s'appuie pour conclure à l'origine romaine sont si nets « que l'opinion contraire n'a pas besoin d'être réfutée ».

3) Oscar Holtzmann, *Theol. Litzg.*, 1890 col. 177.

4) F. Spitta, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, I, Goettingen, 1893, p. 33 s.

Des Introductions au Nouveau Testament que nous avons eu l'occasion de consulter sur ce point (Bleek-Mangold, Hilgenfed, H.-J. Holtzmann, Jülicher, Godet, Salmon, Zahn, Von Soden, Jacquier, Moffat, etc.) une seule, celle de Moffat¹, mentionne très brièvement l'hypothèse de la composition de l'épître au cours d'une captivité éphésienne de Paul², une autre, celle de Bernhard Weiss³, signale — évidemment à titre de curiosité — la théorie de Oeder qui, dans un programme de 1731, proposait Corinthe comme lieu de composition de l'épître⁴.

Dès 1900 cependant une hypothèse différente avait été formulée. Dans un ouvrage intitulé *Vincula Sanctorum*⁵, H. Lisco avait soutenu que les épîtres de la captivité (Philippiens, Ephésiens, Colossiens, Philémon) et les Pastorales avaient été composées au cours d'une captivité éphésienne de l'apôtre Paul. Ces idées paraissent n'avoir eu, à peu près, aucune influence sur le développement de la critique, sans doute à cause de la large part d'imagination et de fantaisie que Lisco avait fait entrer dans l'élaboration et dans l'exposition de son système⁶. Quelques années plus tard, Deissmann écrivait : « Quand on tiendra compte des possibilités et des probabilités épistolaires on fera sortir le problème de la composition des lettres de la captivité de l'alternative mortelle Rome ou Césarée et on tentera de le résoudre par l'hypothèse qu'au moins les épîtres aux Colossiens, à Philémon et aux Ephésiens

1) Moffat, *An Introduction to the Literature of the New Testament*, Edinburgh, 1911, p. 169.

2) Ce que nous appellerons pour plus de commodité l'hypothèse éphésienne en opposition avec l'hypothèse romaine.

3) B. Weiss, *Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament*², Berlin, 1897, p. 261.

4) On pourrait en dire autant des commentateurs dont nous avons eu les œuvres entre les mains. Si on excepte Dibelius dont il sera question plus loin, Haupt (p. 82 n. 1, et p. 86) est le seul qui signale, mais pour l'écarter d'un mot, le système de Lisco. Les autres ne le mentionnent même pas.

5) H. Lisco, *Vincula sanctorum. Ein Beitrag zur Erklärung der Gefangenschaftsbriefe des Apostels Paulus*, Berlin, 1900.

6) Lisco a encore aggravé ces défauts dans une publication ultérieure (*Roma peregrina, Ein Ueberblick über die Entwicklung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Berlin 1901) où il soutient que le Christianisme n'est arrivé à Rome qu'en 186 et que les textes antérieurs où il est question de Rome se rapportent à un faubourg d'Ephèse qui s'appelait Roma. Tout en rendant hommage à l'érudition et à l'ingéniosité de Lisco, Arnold Meyer dans le *Theol. Jahresber.* (1900, p. 267) et Clemen dans la *Theol. Litzg.* (1900, c. 631 s.) écartent absolument ses conclusions.

(Laodicéens) ont été composées pendant une captivité à Ephèse »¹, et il ajoutait en note² qu'il avait exposé cette hypothèse dans ses leçons dès 1897, par conséquent antérieurement à la publication de Lisco. En ce qui concerne en particulier l'épître aux Philippiens, Deissmann écrivait : « Son lieu de composition a grand besoin d'être examiné à nouveau »³.

Enfin, en 1910, Albertz exposait dans un article des *Theologische Studien und Kritiken* une théorie sur la composition de l'épître aux Philippiens à Ephèse⁴. Il a eu le mérite de donner le premier à l'hypothèse éphésienne un caractère systématique et cohérent, et de faire valoir en sa faveur une série d'arguments très frappants⁵. C'est sans doute, dans une certaine mesure, à l'impression produite par les travaux que nous venons d'énumérer qu'est dû le fait que, dans le plus récent commentaire qui ait paru sur l'épître aux Philippiens, celui de Martin Dibelius, on lise cette phrase : « L'origine romaine de l'épître ne pouvant être rigoureusement démontrée, il faut envisager l'autre hypothèse, celle de la composition de l'épître au cours d'une captivité non romaine, par exemple d'une captivité éphésienne⁶ ».

L'importance de la question, ses conséquences pour la manière dont on doit se représenter le développement et l'évolution du système paulinien, le fait que jusqu'à présent, elle ne paraît pas avoir été connue en France, justifiera peut-être que nous donnions ici un bref exposé de l'hypothèse éphésienne en l'appuyant, en partie sur les considérations qu'on a fait valoir en sa faveur, en partie sur quelques arguments

1) Deissmann, *Licht vom Osten*¹, Tübingen, 1900, p. 171. La première édition est de 1908.

2) p. 171, n. 1.

3) Deissmann, *Licht vom Osten*, p. 172.

4) Albertz, *Ueber die Abfassung des Philipperbriefes des Paulus zu Ephesus*, *Studien und Kritiken*, 1910, p. 551 s. Albertz s'attache à montrer la vraisemblance d'une captivité éphésienne. Il insiste beaucoup sur l'argument tiré de la comparaison entre la langue de l'épître aux Philippiens et celle des autres épîtres. Enfin il essaye de montrer que c'est contre la propagande judéo-chrétienne alors à ses débuts que l'apôtre met ses lecteurs en garde au chapitre 3.

5) Bruckner, rendant compte dans le *Theol. Jahresber.* (1910, p. 338) du travail d'Albertz, reconnaît la valeur de plusieurs de ses arguments, mais se prononce toutefois pour la solution traditionnelle.

6) Dibelius, *Die kleinen paulinischen Briefe*, Tübingen, 1911 (Lietzmann, *Handb. z. N. T.* III, 2) p. 48. Un de nos élèves qui revient de Berlin nous apprend que, dans un cours d'introduction au Nouveau Testament professé pendant l'été 1912, Harnack, tout en maintenant son point de vue antérieur, a déclaré qu'il n'y avait rien de décisif à opposer à l'hypothèse éphésienne.

nouveaux. Pour être traitée à fond, la question devrait l'être dans une étude d'ensemble sur la vie et les épîtres de Paul, aussi nous bornerons-nous à quelques indications qui suffiront, nous l'espérons, pour montrer qu'il y a lieu de poser à nouveau le problème du lieu et de la date de composition de l'épître aux Philippiens.

Quelle que soit l'opinion qu'on adopte en définitive, on ne peut, nous semble-t-il, sérieusement contester qu'il y ait une grave faute de méthode dans la manière habituelle de traiter le problème qui nous occupe. Des données de l'épître une seule chose résulte avec certitude, c'est que Paul est prisonnier. Inconsciemment on se laisse ici influencer par le livre des Actes. On n'ignore pas, sans doute, que le récit qu'il donne de la vie de Paul est, à bien des égards, suspect. C'est cependant dans le cadre qu'il fournit qu'on cherche instinctivement à faire entrer les événements que font connaître les épîtres. C'est ainsi qu'on est amené à dater l'épître aux Philippiens de la grande captivité césaré-romaine. Et comme, d'autre part, l'épître nous montre Paul préparé au supplice et qu'en un certain sens, elle a le caractère d'un testament spirituel, on conclut qu'elle a dû être écrite tout à la fin de cette captivité. Et pourtant Paul a certainement été prisonnier d'autres fois encore et au cours de ces diverses captivités il a dû, à mainte reprise, voir la mort de près.

Les seuls indices positifs que l'on ait fait valoir en faveur de l'hypothèse romaine sont les deux expressions *le prétoire* (1, 13) et *ceux de la maison de César* (4, 22). Aucune des deux n'est décisive¹. Le mot *prétoire* ne désigne pas seulement le camp prétorien à la porte Viminale à Rome, mais peut s'appliquer aussi à tout palais de gouverneur de province. Et même s'il était établi, comme quelques-uns l'ont pensé, que *le prétoire* dans l'épître aux Philippiens désigne *les Prétoriens*, il ne faudrait pas oublier que des inscriptions funéraires ont établi qu'un détachement de prétoriens était stationné à Ephèse².

Les gens de la maison de César dont il est question dans 4, 22 sont, non pas des parents de l'empereur, mais de ses esclaves ou de ses affranchis. Or, ces esclaves et ces affranchis se rencontraient dans tout

1) Zahn, art. *Paulus* dans Herzog-Hauck, *R. E.*³, t. XV, p. 83.

2) Deissmann (*Licht vom Osten*, p. 172) s'exprime ainsi : « Une statistique précise de l'emploi des termes de *prétoire* et de *maison de César*, les seuls qu'on ait fait valoir en faveur de Rome, montrerait que ce ne sont pas des termes caractéristiques pour Rome.

3) Voir sur ce point le commentaire de Dibelius, p. 47 s.

l'empire; nous savons en particulier par des inscriptions qu'ils avaient formé un collège à Ephèse¹.

Clément Romain² dit, en parlant de l'apôtre Paul : « Sept fois il a porté des chaînes ». Les épîtres confirment ce témoignage sur les multiples captivités de l'apôtre. Les emprisonnements sont au premier plan dans l'énumération qu'il fait des souffrances qu'il a endurées pour le Christ (*II Cor.*, 11, 23) et la manière dont Paul les mentionne empêche de penser qu'il puisse s'agir uniquement de brèves détentions comme celle que l'apôtre eut, d'après le livre des Actes, à subir à Philippes (*Actes*, 16, 23-40). Il y a de très sérieuses raisons de penser qu'un de ces emprisonnements doit être placé à Ephèse vers la fin du séjour de l'apôtre³. L'auteur des Actes est si mal renseigné sur cette période de l'activité de Paul que son silence sur ce point n'est pas une objection. Paul a eu à Ephèse des adversaires plus nombreux ou plus acharnés que ceux qu'il a rencontrés ailleurs puisqu'il éprouve le besoin de signaler le fait aux Corinthiens (*I Cor.*, 16, 9); mais il y a plus : un texte — obscur il est vrai — de la première épître aux Corinthiens fournit un argument d'un grand poids à l'appui de l'hypothèse d'une captivité éphésienne. A propos de la négation de la résurrection des morts, Paul s'exprime ainsi : « Pourquoi (si les morts ne ressuscitent pas) nous exposons-nous tous les jours aux périls? Chaque jour je meurs... Si c'est à un point de vue purement humain (κατὰ ἀνθρώπων) que j'ai combattu contre les bêtes fauves à Ephèse, à quoi

1) Voir le commentaire de Dibelius, p. 64. — Albertz (p. 578, n. 1) reprenant un argument de Lisco (*Vincula sanctorum*, p. 41) indique que la salutation particulière envoyée de la part des affranchis ou des esclaves impériaux s'expliquerait très bien dans l'hypothèse éphésienne par le fait que les esclaves impériaux, circulant entre Ephèse et Rome, pouvaient avoir eu l'occasion d'entrer en relations avec leurs coreligionnaires de Philippes en passant par cette ville qui se trouvait sur la Via Egnatia, la grande voie de communication entre Rome et l'Orient.

2) I. 5, 6.

3) Sur ce point voir Albertz (p. 552 ss.). Si *Rom.* 16 était, comme on l'a souvent pensé, une lettre ou un fragment de lettre adressée à Ephèse, la mention dans ce texte d'Andronicus et de Junias que Paul appelle ses « compagnons de prison » (*Rom.*, 16, 7) fournirait un argument décisif en faveur de l'hypothèse (cf. Albertz, p. 562), mais la théorie qui fait de *Rom.* 16 une lettre aux Ephésiens ne nous paraît pas suffisamment établie pour qu'on puisse faire état de cet argument, du moins sous cette forme. Retenons seulement qu'à l'époque de son second séjour à Corinthe, Paul avait derrière lui une captivité qui semble avoir eu une certaine importance.

bon? » (*I Cor.*, 15, 30 s.). Ce texte n'aurait aucun sens si l'apôtre n'avait couru dans l'épisode auquel il fait allusion un réel danger de mort. Il faut donc écarter l'hypothèse d'après laquelle les bêtes fauves seraient des judaïsants hostiles à Paul. Il nous semble naturel de penser que l'apôtre fait allusion à une condamnation *ad bestias* qui faillit être prononcée contre lui et qui, à un moment donné, paraissait si certaine qu'il pouvait se considérer comme déjà engagé dans l'arène¹. Le texte de *I Cor.*, 15, 30 s., ainsi compris — et il ne nous semble pas qu'on puisse l'interpréter autrement — suppose un procès et par suite un emprisonnement à Ephèse. C'est au cours de cette captivité que l'épître aux Philippiens pourrait avoir été écrite. Nous avons donc à choisir entre deux hypothèses, l'une romaine, l'autre éphésienne. Pour décider entre elles, il faut rechercher laquelle rend le mieux compte de tout ce que l'épître nous fait connaître.

L'examen de la langue et du style de l'épître est plus favorable à l'hypothèse éphésienne qu'à l'hypothèse romaine. Chacun peut, par une simple lecture des documents, constater qu'à ce double point de vue l'épître aux Philippiens se rapproche beaucoup plus des épîtres aux Corinthiens, aux Galates et aux Romains que des épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens qu'on ne saurait rejeter en bloc et qui, dans l'hypothèse romaine, auraient été écrites avant l'épître aux Philippiens². Le moins qu'on puisse dire, en présence de ces constatations, c'est qu'il serait peu naturel que Paul, après avoir traversé une période de dépression et de vieillissement qui se traduirait par le style diffus et prolix des épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens, ait retrouvé dans l'épître aux Philippiens la vigueur et la puissance qui caractérisent la langue des grandes épîtres. Le caractère littéraire de l'épître aux Philippiens s'explique beaucoup mieux si cette épître appartient à la période des grandes lettres, ce qui serait le cas si elle avait été composée à Ephèse, car alors elle se placerait entre la première épître aux Thessaloniens³ et la première aux Corinthiens.

1) Albertz (p. 558) pense à une condamnation réelle et explique que Paul n'ait pas perdu ses droits civils par l'hypothèse d'une grâce intervenue après la condamnation. On ne comprendrait pas alors que Paul n'ait pas fait entrer la condamnation *ad bestias* dans l'énumération de ses souffrances (*II Cor.* 11, 23 s.).

2) Albertz, p. 565. Bruckner (*Th. Jahresber.*, 1910, p. 338), reconnaît la valeur de cet argument.

3) Ou la seconde si celle-ci est tenue pour authentique.

La composition des épîtres aux Thessaloniens et aux Philippiens à des dates assez rapprochées expliquerait certaines affinités qui existent entre elles et dont on ne tient pas, en général, un compte suffisant. C'est d'abord la rareté relative des citations de l'Ancien Testament. On pourrait, sans doute, l'expliquer par le caractère de ces lettres où Paul s'adresse à des églises qui lui sont très attachées et où, par conséquent, il a moins à discuter que lorsqu'il s'agit de convaincre des adversaires ou de rallier des hésitants. L'affinité qu'il y a sur ce point entre les deux épîtres n'en reste pas moins frappante. Il faut noter aussi que ces deux lettres¹ sont les seules où Paul ne prenne pas dans la salutation le titre d'apôtre. Ce fait encore pourrait être expliqué par le caractère des lettres, il l'est cependant mieux par l'hypothèse d'une évolution dans les habitudes épistolaires de Paul².

Au point de vue de la situation générale, ce qu'il y a de plus caractéristique dans l'épître aux Philippiens, c'est que les adversaires du christianisme ce sont les Juifs³. Ces personnages sont visés dans 3, 2 et dans 3, 18-19. L'apôtre leur oppose — et c'est ce qui établit le lien entre les deux passages — la manière dont se conduisent les Chrétiens, celle dont il se conduit en particulier. Ces personnages sont des Juifs ou des judaïsants puisque Paul (3, 2. 3.) les qualifie de « fausse circoncision »⁴ en leur opposant les Chrétiens comme la « vraie circoncision ». Cela résulte aussi de la manière dont Paul énumère ses titres au point de vue du judaïsme, montrant qu'il aurait beaucoup plus de raisons que ses adversaires à se confier dans la chair (3, 4 s.). Certains termes du verset 19, il est vrai (leur dieu est leur ventre et ils mettent leur gloire dans leur honte) paraissent viser des épicuriens jouisseurs⁵ plu-

1) Auxquelles il faut ajouter la seconde aux Thessaloniens qui, si elle est authentique, appartient exactement à la même période que la première et qui, si elle ne l'est pas, reproduit intentionnellement ses formules.

2) On pourrait en dire autant du fait que dans ces deux épîtres Paul nomme un coauteur. A ce point de vue, l'épître aux Philippiens et l'épître aux Thessaloniens viennent se placer dans un groupe qui comprend encore les deux épîtres aux Corinthiens et l'épître aux Colossiens ; donc (mais en partie seulement, l'épître aux Colossiens faisant exception,) les premières en date des lettres de Paul.

3) Sur ce point nous adoptons une manière de voir très différente de celle d'Albertz (p. 583) pour qui l'épître aux Philippiens polémise contre les Judéo-chrétiens.

4) *καρατομή*.

5) Comme ceux qui sont visés dans *Rom.*, 16, 18.

tôt que des Juifs. Mais Lipsius¹ a montré que ces termes, bien interprétés, peuvent parfaitement se rapporter aux judaïsme. Des Juifs, en effet, on peut dire que leur ventre est leur Dieu puisqu'ils accordent une attention religieuse à ce qui concerne la nourriture faisant consister l'essentiel de la religion dans l'observation de rites alimentaires. Et de même *αἰσχύνη* peut être un euphémisme qui désigne la partie du corps sur laquelle se pratique la circoncision. Les deux parties de la phrase viseraient donc les deux éléments principaux de la loi mosaïque : rites alimentaires et circoncision.

Ce qui prouve qu'il ne s'agit pas de Judéo-chrétiens, mais de Juifs proprement dits, c'est que Paul ne cherche pas à gagner ou à persuader ses adversaires, ce qu'il ne manquerait pas de faire s'il s'agissait de membres de l'église. Il ne s'efforce pas non plus de démontrer, comme il le fera dans l'épître aux Galates, qu'il n'y a aucune combinaison possible entre l'économie juive et l'évangile, démonstration qu'on attendrait de lui s'il avait affaire à des gens qui cherchaient à accorder la loi et la foi. Les adversaires que Paul combat dans notre épître sont donc des Juifs qui s'efforçaient de gagner les Chrétiens, considérant sans doute que Paul leur avait préparé les voies en amenant des païens à rompre avec le polythéisme et qu'il ne leur restait plus qu'à les amener à se rattacher au peuple élu. L'absence à propos de ces personnages de toute allusion au judéo-christianisme, à ses prétentions et à la controverse entre pagano et judéo-chrétiens ne s'explique que si l'épître est antérieure à la période des grandes luttes. Comment n'y aurait-il aucune allusion à ces luttes dans une lettre postérieure aux crises de Galatie et de Grèce, postérieure aussi à l'épître aux Romains qui témoigne quelle place occupait désormais dans la pensée de Paul le problème des rapports entre le judaïsme et l'évangile².

L'hypothèse éphésienne rend aussi bien et, dans un certain nombre de cas, beaucoup mieux compte que l'hypothèse romaine de ce que

1) Lipsius, *Hand Commentar*, II, 2^e, Freiburg i. B., 1892, p. 241.

2) Les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens montrent que Paul ne se désintéressa pas dans la suite de ce problème. Nous ne pensons pas qu'il soit possible de voir, comme l'a proposé l'école de Tübingue dans le passage relatif à Evhodie, à Syntyche et à Sunzuga (4, 2. 3), une allusion au conflit du pagano et du judéo-christianisme et une exhortation aux deux fragments de l'église à vivre en paix l'un avec l'autre. Cette explication nous paraît difficilement compatible avec l'authenticité de l'épître qui est, pour nous, inattaquable et surtout une allusion si discrète qu'elle est presque méconnaissable ne répondrait pas aux préoccupations qu'on attribue ici à l'auteur.

l'épître aux Philippiens nous révèle sur l'église au sein de laquelle Paul se trouve au moment où il écrit, sur celle à laquelle il s'adresse et sur ses rapports avec l'une et l'autre. L'apôtre est certainement entouré d'une communauté nombreuse : l'évangélisation, un moment entravée, a repris sa marche en avant (*Phil.*, 1, 13 s.). Mais tous ceux qui sont à l'œuvre n'agissent pas avec des sentiments que l'apôtre approuve entièrement. Il y a des gens qui prêchent l'évangile par jalousie et dans la pensée de causer du souci à l'apôtre (*Phil.*, 1, 15 s.). Ces indications, dit-on généralement, conviennent bien pour Rome, mais elles ne conviennent pas moins bien pour Ephèse. Là aussi il y avait une église importante, et Paul y avait rencontré des adversaires puisque c'est peu après avoir quitté Ephèse qu'il parle des dangers que lui ont fait courir les faux frères (*II Cor.*, 11, 26).

L'indifférence que l'apôtre témoigne à l'égard d'une prédication différente de la sienne et inspirée par des motifs d'hostilité contre lui s'explique bien mieux avant l'époque des grandes luttes, alors que Paul peut croire qu'il ne s'agit pas d'autre chose que d'une question de personnes qu'elle ne s'explique plus tard, à un moment où Paul a compris que c'est son évangile même que met en cause la prédication de ses adversaires. Pour expliquer cette indifférence de Paul qui contraste si vivement avec l'état d'esprit que nous révèle l'épître aux Galates, on parle de la résignation qui serait la disposition dominante de l'apôtre dans l'épître aux Philippiens. Cette explication n'est pas fondée, car le passage où Paul traite ses adversaires de chiens et de mauvais ouvriers (3, 2) témoigne de tout autre chose que d'indifférence et de résignation.

En ce qui concerne la situation de l'église de Philippi, nous savons qu'elle traverse au moment où Paul écrit une période de persécutions (1, 27-30). Si notre épître a été écrite à Ephèse vers la fin du séjour de Paul cette persécution peut être identifiée aux tribulations par lesquelles avaient passé les églises de Macédoine et dont l'apôtre parle dans *II Cor.* 8, 2.

Sur aucun point les avantages de l'hypothèse éphésienne ne sont aussi manifestes que pour ce qui concerne les relations entre l'apôtre et l'église de Philippi. L'épître suppose qu'il y a eu entre Paul et les Philippiens de nombreux échanges et elle en prévoit de nouveaux, ce qui ne peut se comprendre que si les relations entre la ville où Paul est retenu prisonnier et Philippi sont relativement faciles¹. Cette condi-

1) Albertz, p. 567.

tion est réalisée pour Ephèse beaucoup mieux que pour Rome ou pour Césarée. Les Philippiens ont appris que Paul était prisonnier, ils ont su qu'un changement était survenu dans sa situation (1, 12), ils ont envoyé auprès de lui Epaphras; celui-ci étant tombé malade, ils en ont été informés; Epaphras, à son tour, a su que les Philippiens étaient inquiets à son sujet (2, 25 s.). Tout ceci a dû se passer en assez peu de temps puisque Paul n'a pas encore remercié les Philippiens de l'envoi qu'ils lui ont fait par l'intermédiaire d'Epaphras. Des relations non moins nombreuses sont prévues pour la période qui doit suivre immédiatement la composition de l'épître: Epaphras doit revenir à Philippi (2, 25). Peu après il sera suivi de Timothée. Celui-ci reviendra auprès de Paul puisque l'apôtre l'envoie pour avoir des nouvelles des Philippiens (2, 19 s.) Paul espère que lui-même pourra sans tarder revenir à Philippi (2, 24). Tous ces faits, en particulier le projet de Paul de venir peu après avoir envoyé Timothée et avoir eu par lui des nouvelles des Philippiens, ne se comprennent que si Paul est emprisonné assez près de Philippi.

Il faut revenir sur le dernier point indiqué. Au moment où Paul écrit, il estime que son affaire sera bientôt réglée; à ce moment-là il enverra Timothée qui devra revenir vers lui et lui-même partira peu après pour la Macédoine. Ceci est à rapprocher de la situation que nous fait connaître la première épître aux Corinthiens. Au moment où il écrit cette lettre, Paul est à Ephèse. Timothée l'a quitté depuis peu pour aller à Corinthe (1 Cor., 4, 17), mais non directement puisque l'épître écrite et envoyée après son départ doit arriver à Corinthe avant lui (1 Cor., 16, 10). Toutes les vraisemblances sont pour que la mission que Timothée avait à accomplir avant de venir à Corinthe ait eu la Macédoine pour objet. Quant à Paul il attend pour quitter Ephèse la Pentecôte qui ne doit plus, à ce moment-là, être très éloignée. Timothée le rejoindra avant son départ. Son intention est d'aller d'abord en Macédoine puis à Corinthe (1 Cor., 4, 17; 16, 5. 8. 11). Cette situation est identique à celle qu'indique l'épître aux Philippiens. On est autorisé par là à penser que le projet annoncé dans la lettre aux Philippiens est en voie d'exécution quand Paul écrit la première épître aux Corinthiens. L'épître aux Philippiens a donc dû être composée à Ephèse avant la première aux Corinthiens.

Un argument très fort en faveur de l'hypothèse éphésienne nous est fourni par l'examen des projets de Paul. Les plans de l'apôtre avant son départ pour Jérusalem sont d'aller à Rome et de partir de là pour

l'évangélisation de l'Espagne. A son départ de Corinthe, au printemps 57, Paul a très nettement le sentiment que son œuvre est achevée en Orient et qu'il lui faut désormais chercher un nouveau champ d'activité. Ces projets sont nettement exposés dans l'épître aux Romains (*Rom.*, 15, 19 s.). Paul les avait fait certainement connaître aux Philippiens lorsqu'il avait passé en Macédoine en se rendant de Corinthe à Jérusalem. Dans l'épître aux Philippiens où il n'y a aucune trace de ces projets, l'apôtre a si peu le sentiment d'avoir achevé sa tâche en Orient qu'il écrit, s'adressant, il est important de le noter, à une église dont le développement n'avait été entravé par aucune crise : « Demeurer dans la chair est beaucoup plus utile à cause de vous » (1, 24). Il a donc le sentiment que son œuvre en Orient n'est pas achevée. Son projet, pour le moment où il sera remis en liberté n'est pas d'aller en Espagne mais de venir à Philippi. Paul n'aurait pu venir de Rome à Philippi sans renoncer, au moins provisoirement, à ses projets d'évangélisation en Espagne et il serait bien surprenant qu'il n'ait pas exposé et expliqué à ses lecteurs cette modification de ses plans.

Un dernier point reste à noter. L'hypothèse éphésienne permet de se représenter d'une manière beaucoup plus organique que l'hypothèse romaine les relations entre Paul et les Philippiens¹. Dans l'hypothèse romaine ces relations, après avoir été très étroites, se seraient singulièrement relâchées. Dans les temps qui ont suivi immédiatement le départ de Paul de Philippi, après la première prédication de l'évangile dans leur ville, les Philippiens ont, à trois reprises au moins, — deux fois quand Paul était à Thessalonique (*Phil.*, 4, 16), au moins une fois pendant son séjour à Corinthe (*Phil.*, 4, 15. *II Cor.*, 11, 9) fait à l'apôtre — des envois d'argent. Il serait bien étrange qu'ils aient attendu jusqu'à la fin de sa captivité romaine pour lui donner une nouvelle preuve de leur attachement. Étant données les relations particulièrement cordiales que toute la lettre suppose entre Paul et les Philippiens, pourquoi Paul ne fait-il pas allusion dans sa lettre aux deuxième et troisième visites qu'il avait faites à Philippi? Pourquoi surtout, là où il parle de la générosité des Philippiens, ne rappelle-t-il pas la part importante qu'ils avaient prise à la collecte, à un moment où les difficultés matérielles qu'ils traversaient, rendaient cette participation particulièrement méritoire (*II Cor.* 8, 1 s.)? Dans l'hypothèse éphésienne ces difficultés n'existaient pas puisque les faits sur lesquels Paul

1) Al bertz, p. 566 s.

garde le silence sont postérieurs au moment auquel écrivait Paul¹.

De l'examen auquel nous nous sommes livrés, il nous paraît résulter avec évidence que l'ensemble des faits que l'on peut constater à propos de l'épître aux Philippiens s'explique beaucoup mieux dans l'hypothèse éphésienne que dans l'hypothèse romaine. Il nous faut encore montrer qu'on ne saurait tirer une objection contre cette conclusion d'une considération tirée de l'eschatologie de l'épître aux Philippiens². On dit³ qu'il y a deux phases dans l'eschatologie paulinienne. Dans l'une qui est représentée par la première aux Thessaloniens (4, 15 s.) et par la première aux Corinthiens (15, 51 s.), l'apôtre est convaincu qu'il sera encore au nombre des vivants au moment du retour du Christ. Il se représente alors que les morts doivent rester jusqu'à ce moment dans un état de sommeil ou d'anéantissement provisoire. Plus tard il conçoit qu'il pourrait bien mourir avant la parousie et, sous l'influence de cette conception nouvelle, apparaissent des idées comme celles que nous trouvons dans la seconde aux Corinthiens sur la croissance progressive de l'homme intérieur et sur la mort conçue comme le retour auprès du Christ (II Cor., 4, 16-5, 10). C'est à cette seconde phase, dit-on, qu'appartient l'épître aux Philippiens, où pour l'apôtre mourir c'est un gain parce que c'est aller avec Christ (1, 21. 23). Cet argument n'a pas la portée qu'on lui prête. Il n'est pas nécessaire pour le montrer, d'entrer dans une discussion approfondie de l'eschatologie paulinienne. Il suffit de noter quelques points essentiels. Il n'y a pas eu deux phases de l'eschatologie paulinienne, mais il y a dans cette eschatologie, laquelle n'a à aucun degré un carac-

1) Le passage 4, 10, par lequel on prétend expliquer une longue interruption des témoignages d'affection donnés par les Philippiens à l'apôtre, est parfaitement naturel dans notre hypothèse. Depuis le départ de Paul de Corinthe, c'est-à-dire depuis la date extrême du dernier envoi fait par les Philippiens à l'apôtre jusqu'au moment de sa captivité éphésienne, quatre ans environ se sont écoulés. Le délai est suffisant pour justifier l'expression dont se sert l'apôtre.

2) Bruckner (*Th. Jahresber.*, 1910, p. 338) oppose cette objection à la théorie de Albertz.

3) Voir par exemple Sabatier, *Comment la foi chrétienne de l'apôtre Paul a-t-elle triomphé de la crainte de la mort?* *Revue chrétienne*, 1894, I, p. 1 s. Contre Sabatier, Godet (*La victoire de la vie sur la mort, d'après Saint Paul*, *Revue chrétienne*, 1894, I, p. 194 s.) a soutenu que la conception eschatologique de Paul était restée constamment la même, bien que l'apôtre ait varié sur la question de savoir s'il serait encore vivant au moment de la parousie.

tère systématique, des éléments d'origine et de nature très différents. En même temps qu'il affirmait dans la première épître aux Corinthiens qu'il se trouverait au jour de la parousie parmi les vivants, Paul déclarait : « Dieu a ressuscité le Seigneur Jésus et nous ressuscitera nous aussi par sa puissance » (*1 Cor.*, 6, 14) et, d'autre part, au moment même où il envisageait l'imminence de sa mort comme possible il écrivait cette phrase qui suppose une conception identique à celle de l'épître aux Thessaloniens et de *1 Corinthiens 15* : « C'est du ciel que nous attendons notre Sauveur, le Seigneur Jesus-Christ qui transformera notre corps humilié pour le rendre semblable à son corps glorieux suivant le pouvoir qu'il a de se subordonner toute chose » (*Phil.*, 3, 20 s.). Il ne faut donc pas parler de deux phases successives de l'eschatologie paulinienne, mais d'éléments juxtaposés dans cette eschatologie et qui apparaissent les uns ou les autres suivant la question que traite l'apôtre et le point de vue auquel il se place pour la traiter.

L'hypothèse éphésienne étant admise en principe, il faut encore rechercher quelle date exacte doit être attribuée à notre épître. Elle doit être sensiblement antérieure à la première épître aux Corinthiens (printemps 56 d'après notre chronologie) puisque, dans la première aux Corinthiens, Paul ne dit rien de l'issue de son procès ce qui suppose que les Corinthiens en ont été déjà instruits soit par sa première lettre (épître précanonique), soit par quelque autre voie. D'autre part, la captivité éphésienne doit certainement tomber vers la fin du séjour de Paul à Ephèse puisque, au moment où Paul entrevoit la fin de son procès, il expose le projet de bientôt quitter l'Asie pour venir à Philippiques. Peut-être doit-on admettre que l'épître a été écrite vers la fin de l'année 55.

Maurice GOGUEL.

BULLETIN DES PÉRIODIQUES DE L'ISLAM

1911 (*Suite*¹⁾)

JOURNAL OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY, 1911.

Janvier. Mlle ANNETTE S. BEVERIDGE, *The Baber-Nama. A passage judged spurious in the Hayderabad manuscript*. Discussion sur un passage des *Mémoires* de Baber, jusqu'ici considéré comme authentique et rejet de son authenticité pour des raisons d'histoire et de style. — Miscellaneous Communications. T. W. RHYS DAVID, *Does al Ghazzali use an Indian Metaphor*. L'auteur rappelle que dans l'*Udana* se trouve la parabole des aveugles qui, appelés à décrire un éléphant, ne le faisaient que d'après la partie qu'ils avaient touchée. Il faut ajouter qu'il a passé en chinois dans le *Yi-tsou-King*, traduit au III^e siècle de notre ère : cf. Chavannes, *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois* (Paris, 1910, 3 vol. in-8), t. I, n° 86, p. 336 339. Une comparaison semblable se trouve dans la version persane de l'*Ihya el 'Oloum* de Ghazzali (lire Ghazali). — DUNCAN MAC DONALD, *Lost Ms. of the Arabian Nights*. Il attire l'attention sur le manuscrit dont se servit White et qu'il serait utile de comparer avec celui de Galland. — CH. C. TORREY, *The newly discovered Arabic Tale of 'Ali Baba and the Forty Thieves*. L'auteur fait ressortir l'importance de ce texte publié par Mac Donald. — Bibliographie : GEYER, *Beitraege zum Diwan des Ru'bah*. Compte rendu élogieux du supplément donné à l'édition de Roubah par Ahlwardt qui avait négligé un nombre considérable d'auteurs et de manuscrits. C. R. par J. KRENKOW. — *The Glory of the Shia World* trad. par SYKES. L'ouvrage retarde sur le temps présent, mais il faut dire qu'il avait été écrit il y a plus de deux ans; il n'en est pas moins un tableau intéressant de la vie chi'ite et l'on doit en féliciter le major Sykes qui est bien en réalité l'auteur et non le traducteur du livre. C. R. par H. B. AHMED ZEKI BEY. — *Mémoire sur les moyens propres à déterminer en Egypte une renaissance des lettres arabes*. C. R.

1) Voir *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. LXVI, p. 201.

par A. R. G. Les mesures proposées sont excellentes, mais elles ne devront pas être limitées au Qaire. — H. DERENBOURG, *Omara du Yémen*, t. II. Analyse très sommaire du livre par H. HIRSCHFELD. — MU'IN EDDIN, *The history of the Taj and the Buildings in its Vicinity*. Ouvrage intéressant à cause de la description des tombes, des mosquées et du palais entre le fort d'Agrah et le Tâj. C. R. par W. IRVING.

Juillet. AMEDROZ, *The Maqalim jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi*. Étude approfondie de ce chapitre qui suit celui de l'office du qâdhi. Cette juridiction a pour but soit d'empêcher, soit de réprimer les actes d'injustice : elle fut d'abord exercée par le Prophète, puis par les khalifes, moins les trois premiers ; plus tard, sous la décadence du khalifat, elle passa aux vizirs, malgré quelques tentatives de réaction. — Bibliographie : *The quatrains of Abu Sa'id*, éd. by MAULAVI 'ABDUL WALI. Abu Sa'id (Fazl Allah) est un des plus anciens mystiques de Perse et il a fait du quatrain la forme employée désormais pour exprimer les pensées des poètes. Il naquit à Mahna en 967 de J. C. et mourut en janvier 1049. Compte rendu par H. BEVERIDGE. — *Tahdîb et Tahdîb* d'IBN HADJAR EL ASQALÔNI. La publication de ce célèbre recueil de biographies (12.455 notices) est un immense service rendu aux études musulmanes. C. R. par F. KRENKOW. — DJELAL EDDIN ROUMI, *The Masnavi*, trad. et com. par C. E. WILSON. La traduction du grand mystique persan dont on n'avait ici que des versions partielles, était indispensable, et le commentaire pour lequel les auteurs persans, ourdous, turks et arabes ont été utilisés, témoigne d'un immense travail et d'un grand soin. C. R., par J. S. HAEG. — GERTRUDE LOWTHIAN BELL, *Amurath to Amurath*. Récit de voyage de Haleb à Konieh, en passant par Babylone, composé par un voyageur de race et intéressant à la fois au point de vue littéraire, historique et archéologique. C. R. par T. G. PINCHES.

JOURNAL DES SAVANTS.

Nouvelle série. IX^e année, 1911.

Janvier. Bibliographie. DJELAL ES SAAD BEY, *Constantinople, de Byzance à Stamboul*. Dans sa seconde partie, l'auteur recherche les origines de l'art turk et il voit une combinaison de l'art seldjoukide avec l'art grec, mais il ne tient pas compte des éléments apportés par les artistes italiens au service des sultâns. C. R. par BRÉHIER.

Février. M. VAN BERCHEM, *L'architecture musulmane de la Perse*.

Étude importante à propos du livre de M. Sarre, sur les mosquées, dont le type fut introduit en Perse par la conquête musulmane et rayonna dans toute l'Asie occidentale, dépassant les limites de la Perse ; sur les mausolées, les minarets, la décoration et l'épigraphie.

Juillet. Bibliographie. I. GOLDZIEHER, *Vorlesungen über dem Islam*. Analyse consciencieuse et juste appréciation de cet excellent ouvrage, par M. VAN BERCHEM.

KELETI SZEMLE.

XII^e année, 1911.

Fasc. 1-2. Bibliographie. *Oriental archiv*, 1 fasc. C. R. par OSZTERN ; il mentionne le travail de Ph. W. Schutz, sur la peinture dans l'Islam ; et les *Beitraege zur mohammedanischen Archaeologie*, de T. J. ARNE, qui a fait connaître les sculptures de Biredjik, preuve de l'existence d'une école aux XII^e et XIII^e siècles, au service des princes turks.

Fasc. 3. Bibliographie. T. MENZEL, *Aus Hikmet's Châristân und Gülîstan*. Traduction de quelques morceaux du livre dont il a été parlé au tome 2 de l'*Islam*. — BLOCHET, *Introduction à l'histoire des Mongols de Rachid ed din*. C. R. par OSZTERN L. Cette première partie est consacrée à signaler l'importance de l'œuvre de l'historien persan et à rendre justice aux prédécesseurs de MM. Blochet, Quatremère et Bérézin. J'ajouterai que des extraits, sans notes ni préface, furent publiés à Paris en 1847.

MITTHEILUNGEN DER SEMINARS FÜR ORIENTALISCHE SPRACHEN ZU BERLIN.

XIV^e année, 1911.

Fasc. II. KAMPFFMEYER, *Studien und Mittheilungen der deutschen Marokko-Bibliothek*. Catalogue d'ouvrages orientaux de toute nature qui font partie de cette Bibliothèque installée à Tanger. — MARTIN HARTMANN, *Zur Islambreitung in Afrika*. Les réponses provoquées par ce questionnaire fourniront à l'étude de l'extension de l'Islâm des données plus précises que celles que nous avons. — RESCHER, *Arabische Handschriften der Köprulu Bibliothek*. Description utile d'un certain nombre de manuscrits d'ouvrages de littérature, de poésie et de langue, conservés à cette bibliothèque.

ORIENTALISTISCHE LITERATURZEITUNG.

XIV^e année, 1911.

Janvier. Bibliographie. *Mélanges de la Faculté orientale de l'Université S. Joseph de Beyrouth*. T. II, III, fasc. 1 et 2. C. R. par J. HOROVITZ, qui fait ressortir toute l'importance de ces trois volumes, particulièrement l'édition de la *Hamasa*, d'El Bohtori, et l'*Etude sur Mo'aouyah*, du P. Lammens : il loue son talent d'exposition et sa critique pénétrante, mais il le trouve parfois partial.

Mars. R. BASSET, *La Bûnat So'ad*. Compte-rendu favorable par MARTIN HARTMANN. — GRÜNERT, *Arabische Lesestücke*, 3^e fasc. : sera un utile complément au *Delectus*, de Noeldeke. C. R., par RECKENDORF.

Avril. Bibliographie. BRÉHIER, *Les Origines de l'art musulman*. — HERZFELD, *Die Genesis der islamischen Kunst*, C. R., par STRZYGOWSKI. Les deux ouvrages soutiennent des théories différentes : la première, s'appuyant sur les tendances de Strzygowski, estime que l'art musulman doit son existence à une résurrection de l'Orient et à un refoulement de l'hellénisme. D'après Bréhier, l'hellénisme auquel se rattache l'art musulman est un hellénisme chrétien (ou plutôt christianisé) : comme l'admet Becker. Bréhier (comme Strzygowski) accorde une part propre à la Perse dans le développement de l'art musulman, tandis que Herzfeld la réclame pour l'Égypte comme pour la Syrie et la Mésopotamie. Suivant l'auteur du C. R., la question de la Mchatta n'est pas résolue et elle peut se rattacher aussi bien à la période sassanide qu'à la première période arabe. Les arguments produits pour l'enlever à celle-là ne sont pas probants. — J. BAUMBACHER, *Im Banne von drei Königinnen*. Les trois reines sont le Qaire, Jérusalem, Constantinople. Le livre n'a aucune valeur au point de vue scientifique.

Mai. MASSIGNON, *Mission en Mésopotamie*. Les résultats sont ceux d'un voyage rapide : ils sont aujourd'hui dépassés. C. R. par STRZYGOWSKI.

Juin. Correspondance. M. HARTMANN établit que la conjecture de Glaser pour expliquer le nom de Makoraba donné à la Mekke par Ptolémée, par le sabéen *Makrab*, temple, n'a rien à voir avec celle que Mannert avait mentionné (*Makhrab*, lieu de sacrifice).

Juillet. Bibliographie. HERRMANN VON SCHWEINITZ, *Orientalische Wanderungen im Türkistan und im nordöstlichen Persien*. D'après le

compte-rendu par O. MANN, ce volume, d'ailleurs recommandable, traite surtout de la colonisation russe et de sa politique en Perse.

AOÛT. ISMAEL HAMET, *Chroniques sénégalaises*. C. R. par M. HARTMANN. Les documents traduits ici sont intéressants, quoiqu'il y ait quelques corrections à faire (dans la note 1 de la col. 365 du C. R. lire : *Sanhāga* et non *Sakhaga*). Toutefois je ne crois pas, comme M. Hartmann, que la partie principale de l'ouvrage soit l'introduction du traducteur sur la Mauritanie. — HIRSCHFELD, *The Diwān of Hassān ben Thābit*. C. R., par J. BARTH. De nombreuses corrections à cette édition qu'on peut considérer comme manquée.

SEPTEMBRE. MAX VAN BERCHEM et J. STRZYGOWSKI, *Amida*. C. R. par E. HERZFELD. La théorie du second, l'auteur principal du volume, sur la prépondérance de la Perse dans le domaine de l'art plastique est considérée comme une illusion (*ein Phantom*). Les arguments exposés dans ce long et important compte-rendu, méritent d'être pris en considération.

OCTOBRE. BENEDIKT CURIPESCHITZ, *Itinerarium*. C. R. par SEYBOLD, d'une relation de voyage à travers la Bosnie, la Serbie, la Bulgarie et la Roumélie en 1530. Cette relation est importante au point de vue religieux, historique et ethnographique. Quelques rectifications et identifications.

NOVEMBRE. *Le Problème de l'art persan*. Réplique de M. Strzygowski à la critique de Herzfeld, contre qui il maintient ses conclusions. — Bibliographie. GRÆFE, *Das Pyramidenkapitel in al-Makrizi's Hitat*. Ce chapitre, qui se compose surtout d'emprunts, a été accompagné d'une traduction très correcte qui permettra aux non orientalistes de l'utiliser avec certitude.

QUESTIONS DIPLOMATIQUES ET SOCIALES.

XV^e année. 1911.

N^o 334, 16 janvier. J. DORABANTZ, *Les événements du Ouadaï et l'ingérance turque dans notre empire africain*. Cet article, dont on doit approuver les conclusions, montre clairement l'action néfaste de la Turquie dans l'Est du Soudan et du Sahara.

N. 335, 1^{er} février. H. MARCHAND, *La menace de l'Inde*. Le nationalisme intégral des Hindous menace directement les Musulmans de l'Inde de persécutions et d'expulsions en cas de succès : l'ourdon (hindoustani écrit en caractères arabes) et le persan sont déjà proscrits. Aussi ont-ils

fondé une ligue qui entend rester fidèle à la couronne, à l'encontre des agitateurs hindous. Il est vrai que ceux-ci ont contre eux, non seulement les Musulmans, mais la totalité des gouvernements indigènes.

N° 339, 1^{er} avril. H. MARCHAND, *Les questions d'Arabie*. Exposé des causes qui justifient le soulèvement des Arabes contre la domination turque : ce ne sont encore que des manifestations indépendantes, mais elles peuvent se grouper autour d'un chef ; le khalifat orthodoxe serait rétabli, peut-être avec l'appui de l'Angleterre.

N° 349, 1^{er} septembre. J. DOROBANTZ, *Les Turcs au Borkou*. L'article dénonce énergiquement les nouveaux empiètements de la Turquie dans le Soudan français, empiètements qui nécessitent une action vigoureuse.

N° 351, 1^{er} octobre. RAPHAEL GEORGES LÉVY, *La jeune Turquie*. L'auteur montre que s'il y a eu à Constantinople une révolution politique, il n'y a pas eu de révolution morale, ni surtout de révolution religieuse. Le fanatisme musulman n'a pas diminué et le service militaire obligatoire pour toutes les confessions n'a nullement unifié les esprits ; l'islam est le grand obstacle à l'unification de l'empire. Le nouveau gouvernement a repris, en politique étrangère comme en politique intérieure, les errements de l'ancien.

N° 353, 1^{er} novembre. H. MARCHAND, *Le conflit italo-turc et l'islam*. L'Italie s'est trompée sur les dispositions des Arabes de la Tripolitaine et des Senoussia. Leur hostilité contre les Turcs a été suspendue pour un temps et leurs efforts sont unis contre l'Italie. En Égypte, la presse nationaliste s'est rangée, comme il fallait s'y attendre, du côté rétrograde, du côté des Turks. Les mêmes sentiments se sont produits en Syrie, en Arabie et dans l'Inde. Mais ces sympathies ne peuvent avoir de résultats importants ; la Turquie ferait mieux de se soumettre, et elle le ferait sans doute si ce n'était l'intransigeance des comités.

RECUEIL DE NOTICES ET MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ ARCHÉOLOGIQUE DE
CONSTANTINE.

T. XLIV, 1910.

CHOISNET, *Bougie sous le sultan En Naçeur*. Légende sur la perspicacité d'un qâdhi qui parvient à trouver une solution pour mettre d'accord deux plaideurs de bonne foi. Cette anecdote ne jette nullement de jour sur la moralité de Bougie, au temps de son fondateur, comme l'avance un peu prétentieusement l'auteur de l'article. — MAGUELONNE,

Monographie géographique et historique des Ziban. Elle gagnerait à être écrite dans un style plus simple. Ibn Khaldoun (p. 214) y est qualifié d'*historien-poète*; p. 285, 'Oqba « se fit battre et massacrer avec toute la fleur de sa chevalerie ». L'historique est un résumé assez maigre, emprunté à des abrégés; la période musulmane est aussi médiocre, avec quelques erreurs: l'inscription de Sidi 'Oqbah n'est nullement du *premier* siècle de l'hégire; quoi qu'en dise l'auteur, nous avons dans les historiens arabes des renseignements sur l'histoire du Mزاب avant les Turks. La période turque et surtout la période française sont plus détaillées (cette dernière grâce à Pellissier de Reynaud). Rien sur les croyances populaires, les superstitions, les usages, etc. Ce travail n'a pas de valeur et la monographie reste à faire. — Bosco, *Inscription funéraire du cheïkh Abou'l Abbās Ahmed ez Zouaoui*. Elle est sur le Dj. Ouazgueur au-dessus de Rouffach. Ce cheïkh mourut en 1216. La traduction n'est pas toujours très exacte. Il eût été utile de donner la légende du saint qui passe dans le pays pour avoir fait des miracles. Nous saurions peut-être, comment, avec un ethnique kabyle, il a pu « venir du Sud-Algérien ».

REVUE AFRICAINE.

LV^e année, 1911.

1^{er} trimestre. SICARD, *Pratiques médicales, superstitions et légendes des habitants de la commune mixte de Takitount*. Les pratiques médicales consistent naturellement en grande partie dans l'emploi des charmes, avec lettres, formules magiques, et en philtres qu'on utilise aussi pour combattre ou produire l'impuissance et faire naître la fécondité. La famille maraboutique est celle de Boudjemlin; elle tire sans doute son origine du fameux marabout de Bougie, Sidi Boudjemlin dont on raconte des miracles (Cf. L. Féraud, *Notes sur Bougie, Revue africaine*, t. III, p. 296; Certeux et Carnoy, *L'Algérie pittoresque* t. I, p. 117; R. Basset, *Les Dictons attribués à Sidi Ahmed ben Yousof*, Paris, 1890, in-8° p. 87). C'est elle qui a la garde de la mosquée de Sidi Atya, fondée par un moqaddem de l'ordre des Rahmanyah, originaire des Bouazid. Il mourut au cours d'un pèlerinage et il est le héros d'un grand nombre de légendes. Son cadavre fut rapporté d'Arabie par les gens de Châteaudun du Rummel et les B. Meraï qui se disputèrent l'honneur de posséder sa tombe, ce qui produisit une

nouvelle variante de la légende de la double sépulture : on en voit encore une aujourd'hui chez les Menchar et une autre près de Telaghma. Sidi Atya reçut le surnom de Bou Qobrin ; un grand pèlerinage a lieu le 27 de ramadhân. L'auteur signale ensuite les diverses tombes de marabout dont chaque cimetière est pourvu et qui portent le nom de *djâma'* (mosquée). La plupart appartiennent à des personnages inconnus ; sur ceux dont le nom a été conservé, nous ne savons pas grand'chose. La plus importante est celle de Sidi Ahmed b. Saker, qui congédie à coups de pierres les visiteurs qui prolongent la fête du pèlerinage au delà de trois heures. En réalité, il s'agit de luttes entre les pèlerins. La légende de Si El Hâdj 'Abdallah présente un trait fréquent dans le folk-lore : l'arbre desséché qui reverdit d'ordinaire, c'est une sorte d'ordalie, ou une confirmation de promesse, ou un témoignage de confiance (cf. les exemples allemands, grecs, hébreux, tchèques, coptes, arabes, roumains, bretons, russes que j'ai réunis dans la *Revue des traditions populaires* XIX, 65, 336, 532 ; XXI, 9, 123 ; XXII, 289). Ce marabout est à signaler comme un saint protégeant les arbres ; il introduisit les ormeaux dans la région et apprit aux habitants à utiliser les feuilles de frêne comme fourrage. Sidi Tsabet, du douar des O. Salah comme le précédent, se fit reconnaître pour saint en rapportant un fagot noué avec un serpent et porté par une panthère. La fête de la maraboute de Taftis, enterrée chez les O. Mousa, fraction du même douar, est remarquable en raison des danses religieuses et des exercices qui rappellent ceux des Aïssaouas. Les guérisons y sont nombreuses ; on provoque la pluie d'une manière différente de celle qui est rapportée par M. Bel (*Quelques rites pour obtenir la pluie, Recueil de mémoires et de textes publiés par les professeurs de l'École des Lettres d'Alger*, Alger, 1905 in-8°, p. 69-78). L'article se termine par trois légendes : l'une sur la destruction d'une « mechta » dans la vallée de Bradma, elle se rattache au cycle des villes englouties ; la cause de la destruction n'est pas indiquée. La seconde a trait à une lumière mystérieuse qui brillait chaque vendredi dans une tente sur le pic de Takitount (*taqitount*, en berbère : la tente). La troisième est relative aux O. Salah qui craignaient le soleil et ne se montraient pas tant que l'astre était sur l'horizon. Il furent guéris de cette terreur par le marabout Sidi Atya. On voit quels renseignements intéressant la religion populaire contient ce mémoire. Il est à désirer que de pareilles enquêtes se multiplient en Algérie. — DESTAING, *Notes sur des manuscrits arabes de l'Afrique occidentale*.

Description détaillée d'une importante collection recueillie par l'auteur pendant son séjour au Sénégal. Un certain nombre de ces manuscrits, d'auteurs modernes, traitent de matières religieuses.

2^e trimestre. BIARNAY, *Étude sur les Bettioua du Vieil Arzeu* (suite). Appendice contenant une courte étude sur l'important dialecte des Aït Sadden, parlé dans la région insoumise de l'Atlas. Elle est suivie de plusieurs textes : *Histoire d'un homme, de sa fille et de sa femme*. C'est une variante du conte des *Deux Sœurs* : la marâtre essaie de faire périr sa belle-fille : mais celle-ci triomphe des épreuves où succombe sa demi-sœur. — 2^e Les fillettes demandent à Dieu de faire pleuvoir, Thalr'oundja. — 3^e Les t'olba demandent à Dieu de faire pleuvoir : c'est le procédé employé aussi chez les A. Ouar'ain et les Chelhas du Glaoui — 4^e El Ancera : cette fête, comme chez les Reh'amna, a pour but probablement de faire pleuvoir (cf. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 587). — DESTAING, *Notes sur des manuscrits arabes de l'Afrique septentrionale* (suite).

3^e trimestre. MONTEIL, *Notice sur l'origine des Peuls*. L'auteur croit retrouver une mention de ce peuple dans El Bekri, mention qui s'accorderait avec les traditions populaires qui ont encore cours. Mais en admettant cette identification, elle prouverait simplement que la légende est du xi^e siècle, sans en être plus vraie. La conception est ingénieuse, mais ne me paraît pas avoir la portée que lui attribue l'auteur. — P. PHILIPPE, *Voyage d'El Hâdj au Tafila en 1867*. Quelques renseignements intéressants sur l'état d'esprit des populations aussi ignorantes que fanatiques de la région des Berâber. — SAINT-CALBRE, *De la proclamation de guerre chez les Musulmans*. Article médiocre : l'auteur, sans se douter qu'elles sont empruntées à des romans cite des proclamations tirées du *Fotouh ech Châm* du pseudo-Ouaqidi ; une d'elles est empruntée au *Kitâb el 'Iqd el f'arid* d'Ibn 'Abd Rabbih, mais par l'intermédiaire du *Madjâni 'l Adab*. D'autres proviennent de la médiocre traduction du *Raoudh el Qirtas* de Beaumier, il n'était pourtant pas difficile de recourir à l'original arabe deux fois imprimé. Aucun ordre n'est observé ; une proclamation de 'Abd el Qader (d'après Féraud, le texte manque) est placée entre celle du Mérinide Abou Yousof Ya'qoub (xiii^e siècle de notre ère) et des appels relatifs à la prise de Jérusalem par les croisés, suivie d'une lettre sur le bombardement de Salé en 1852. Il y avait à faire sur ce sujet un travail scientifiquement documenté ; il reste encore à faire.

4^e trimestre. JOLY, *Le Chaouyâ des O. Sellem*. Dans la préface, on

trouve quelques renseignements sur cette tribu du Bellezma, qui prétend descendre d'une vieille femme (*Thamr'art*, en kabyle la vieille ou la dame); au temps de la conquête arabe, celle-ci se serait réfugiée dans les montagnes. On leur donne aussi comme ancêtre un Romain, nommé Smida'a (Somaïd'a', un pur nom arabe) qui, en se convertissant à l'islam aurait pris le nom de Sellem. Un marabout, Si Lakh'al ben Sultan, enterré à Zaghaya dans le douar Beïda Bordj, aurait maudit la fraction des O. en Nahar et les aurait chassés du pays vers l'Orient, on ne dit pas pour quel motif. Déjà une autre fraction, sœur de celle-ci, les H'abbat'a, s'était installée du côté de Bône. Quelques lignes sur le costume de la tribu des O. Sellem. — ARRIPE, *Essai sur le folk-lore de la commune mixte de l'Aurès*. C'est plutôt une série de notes qu'un travail suivi; les comparaisons et les rapprochements manquent; il n'est pas question des chansons ni des contes. On trouvera cependant des détails intéressants sur le mariage, la naissance, la circoncision, la mort, les fêtes saisonnières, dont l'une d'elles, *Djember* porte un nom latin: December. Les rites pour obtenir de la pluie sont les mêmes que ceux qui sont pratiqués ailleurs: À Menaâ, les fillettes promènent une poupée; à Lambèse, on plonge dans le lavoir public un idiot, comme ailleurs un marabout. Le chapitre sur les saints locaux est trop écourté. A ce propos, Maïou, dont un descendant, Bel-Kheir est enterré à Taghit, n'est pas, en dépit de l'autorité de M. Lartigue, une corruption de *Marius* (!): c'est le nom berbéro-latin du mois de mai, encore employé dans la région comme le dit M. Arripe lui-même, p. 459. A remarquer la cérémonie en l'honneur de Sidi Bous (en arabe, le baiser), originaire de Tagoust, enterré dans une mosquée bâtie par lui d'une façon merveilleuse sur un plateau escarpé. Cette cérémonie consiste en une procession faite de nuit, vers le 25 août, aux lueurs des flambeaux. Les assistants chantent des litanies et les 'azriat (filles de joie) dansent toute la nuit et dépouillent les étrangers naïfs. L'auteur passe ensuite aux djinns, aux présages tirés des phénomènes naturels, des actes de la vie courante et des animaux, aux jeux des enfants dont il ne détaille que la fronde et une sorte de croquet. Quant aux jeux des adultes, ce sont les cartes (la *rounda*, jeu espagnol) qui ne contribuent pas peu, les femmes aidant, à la démoralisation de la population. Il y a beaucoup à prendre dans cet article, mais on pouvait espérer davantage, étant donnée la connaissance que l'auteur a de la région. — DESTAING, *Note sur des manuscrits arabes de l'Afrique occidentale* (suite). A signaler tout particulièrement la biographie des saints des Zaouyah (Tchemcha)

par Mohammed el Oualid, renfermant la biographie légendaire d'Abu Zaïd et des saints de sa famille.

REVUE BIBLIQUE.

Nouvelle série. T. VIII, 1911.

2^e trimestre. Bulletin : J. DE KERGORLAY, *Sites délaissés d'Orient*. Éloges donnés à un livre dont les descriptions et les photographies ont de l'importance depuis que le pays est devenu inaccessible à la suite de l'insurrection des Arabes.

3^e trimestre. Le P. ABEL, *Exploration de la vallée du Jourdain* (suite). De Zerqa (Jabboq) à Fahil (Pella). L'auteur décrit à Mizzâr la qoubbah d'Abou 'Obeïda el Djarrâh, le lieutenant du khalife 'Omar, vainqueur à Yarmouk, mort en 639 de la peste célèbre. Cette qoubbah a donné son nom au village : Mizâr Abou 'Obeïda. C'est là que le général arabe mourut et fut enterré, contrairement aux traditions qui placent son tombeau à Damas. D'autres le font mourir à Fihl ou Fahil (cf. Caetani, *Annali dell' Islami*, Milan, 1911, t. IV, p. 135). Le monument fut édifié par l'ordre du sultan mamlouk Beibars en 1277, restauré et agrandi en 1288, comme l'indiquent deux inscriptions arabes. Plus loin, on trouve le bois sacré et le mizâr de Chorahbil ben Hasanah mort aussi de la peste en 639 et qui avait soumis la côte phénicienne (cf. Caetani, *op. laud.*, p. 129-131). Description de Pella (Fihl, Fah'il) aujourd'hui ruinée, d'une caravane arabe qui évoque des souvenirs bibliques, du mizâr de Mo'adh, connu aujourd'hui sous le nom de Cheïkh Mo'ad, une autre victime de la peste de 639 (sur Mo'adz b. Djabal, cf. Caetani, *op. laud.*, p. 123-126), des restes importants de Gadara. — M. J. LAGRANGE, *La prétendue violation de la mosquée d'Omar*. L'auteur pense que ce bruit a été répandu pour empêcher les recherches de la mission Parker. On racontait l'ouverture d'un caveau creusé sous la mosquée de 'Omar et renfermant la baguette de Moïse, l'arche d'alliance, la couronne de Salomon, le sceau d'Ali, etc. Cette nouvelle avait jeté le trouble dans la population musulmane de Jérusalem. Or, le caveau n'existe pas.

REVUE CRITIQUE.

XLV^e année, 1911, t. I.

3 janvier, C. H. BECKER, *Zur Geschichte des östlichen Sûdân*. Bon résumé du peu que nous savons sur l'histoire des royaumes musulmans du Soudan oriental. C. R. par R. BASSET.

N^o 12, 25 mars. MAX VAN BERCHEM et J. STRZYGOWSKI, *Amida*. Volume important surtout au point de vue de l'histoire de l'art, avec quelques réserves sur des points de détail. C. R. par BRÉHIER.

N^o 13, 1^{er} avril. YAQUT, *The Irshad*, t. III, édit. Margoliouth. Appréciation favorable de cet utile volume par GAUDREFROY-DEMOMBYNES.

N^o 26, 1^{er} juillet. *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrout*, simple table des articles que renferme ce volume, par J.-B. CHABOT.

1911, t. II.

N^o 39, 30 septembre. SCHMIDT, *Die occupatio im islamischen Recht*. C. R. par R. BASSET. Éloge de ce mémoire qui démontre le rapport de la *ghanîma* avec l'*occupatio*.

N^o 41, 14 octobre. E. BROWNE, *The Persian Revolution*. On doit remarquer le portrait du cheïkh Djemal eddin (ou Jamâl uddîn, et non Djemad ed Din) qui reprit l'ancien projet de réunir les chi'ites et les sonnites avec le sultan ottoman pour khalife. En fait, c'était une trahison envers sa patrie. Il faut observer que M. Browne qui connaît admirablement la Perse, est un juge prévenu dans l'histoire de la Révolution persane. C. R. par BIOVÈS. — YOUSSEUF FEHMI PACHA, *La Révolution ottomane*. A en juger par ce qu'en dit l'article, ce livre ne peut être considéré que comme un pamphlet dirigé contre l'Angleterre. C'est elle qui, à l'heure qu'il est, « dirige » le fantôme de sultan actuel. « Telle est la façon dont M. Fehmi interprète les événements », dit l'auteur de l'article en terminant. Ce jugement indique suffisamment que l'ouvrage n'a pas la moindre valeur. C. R. par A. BIOVÈS.

N^o 46, 18 novembre. BERNARD, *Les confins algéro-marocains*. On ne peut que souscrire à l'opinion exprimée par l'auteur du C. R : M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES : « Les pages qui étudient la société indigène diffèrent singulièrement de tant d'élucubrations fameuses où des observateurs superficiels et « généraux » versent tous les produits de leur agitation. On trouvera là, appliquées à des questions nettement circonscrites, les idées générales sur les sédentaires et les nomades, sur les Arabes et les Berbères, sur les confréries et les Chorfa, sur le

sultan du Maroc et le Maghzen ». — JORGA, *Geschichte des osmanischen Reiches nach den Quellen dargestellt*, t. IV. Tableau des luttes contre les Habsbourg qui atteignent l'apogée de leur puissance et les Russes qui commencent à viser Constantinople, avec des données intéressantes sur la situation intérieure de la Turquie et l'administration de ses provinces. C. R. par E.

REVUE D'ETHNOGRAPHIE.

1910.

N° 11-12. P. DE COUTOULY, *Le mariage et ses coutumes chez les Foulas du Koïn*. En étudiant les coutumes du mariage chez les Pouls musulmans, l'auteur signale les divergences qui existent entre les anciennes traditions et la loi qoranique : quand il s'agit de la première femme, le consentement du futur, même pubère, n'est pas nécessaire : pour les autres, il est libre. Lorsqu'on doit accueillir la demande, la famille de la jeune fille est consultée, au moins pour la forme, car c'est le père seul qui décide. Une différence capitale, c'est que la dot appartient à la femme et non à ses parents ; ceux-ci fixent le jour du mariage, le lundi, le jeudi ou le vendredi, de préférence ; le samedi est un jour néfaste. La future est conduite à pied, dans la case, non de son mari, mais d'un ami, par ses parents, à l'exception du père, de la mère, du frère aîné et de la sœur aînée. Les empêchements au mariage sont les mêmes que dans la loi musulmane ; il en est de même des effets du mariage, sauf pour la gestion de la dot, qui reste inaliénable pour le mari comme pour la femme, et de la dissolution.

1911.

N° 1-2. DECOURDEMANCHE, *La dîme aumônière musulmane*. Étude numérique sur le montant de la Zakyah équivalant à $1/40$ au delà d'un minimum. — Bibliographie. Les PP. JAUSSEN et SAVIGNAC, *Mission archéologique en Arabie*. L'auteur du C. R., A. J. REINACH, signale les parties intéressantes de ce volume important.

N° 3-4. Bibliographie. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Les cent et une Nuits*. C. R. favorable, mais trop sommaire de DELAFOSSE. Celui du *Temps* (n° du 12 octobre 1911, par F. Pomard) a toute l'ampleur nécessaire.

N° 7-8. Bibliographie : SYKES et BAHADUR AHMAD DIN KHAN, *The Glory of Shia World*. Résumé du livre par VAN GENNEP.

N° 9-12, HARTMANN, *Der islamische Orient*, t. II. Livre plein d'érudition et d'originalité, mais « on ne peut pas imaginer de composition plus incohérente ».

REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN

T. XV, 1910.

4^e trimestre. BASMADJIAN, *Histoire du P. Elie de Kharpout*. Biographie d'un prêtre arménien. Comme le traducteur l'observe justement, il s'y rencontre des inexactitudes et des invraisemblances ; des additions prises dans le synaxaire arménien et la Vie de Grégoire l'Illuminateur. Le récit est cependant intéressant comme tableau de l'existence peu assurée des chrétiens en face du fanatisme musulman des Turks qui employaient tous les moyens pour arracher une apostasie surtout aux prêtres chrétiens. Les discussions sont évidemment curieuses en raison des précautions que prend Elie de Kharpout pour ne pas froisser la susceptibilité ignorante des Musulmans, sans toutefois leur concéder que Mohammed soit un prophète. « Ismaël est un chef courageux ; Yaqoub, c'est l'enfant d'Israël (?) ; Yousof, c'est le sultan d'Égypte ; 'Isa, c'est Rouhoullah qui descendit de l'Unité, reçut un corps par la Vierge Marie qui resta tout à fait vierge (*Qorân*, XXI, 91 ; LXVI, 12). Nous ne nions pas la naissance de Mahomet, mais vous dites qu'il est venu comme prophète musulman ; nous le croyons le roides (sujets) chrétiens ; nous sommes prêts à payer nos tributs et nous prions pour la santé du roi, mais nous ne quitterons pas notre religion pour embrasser la vôtre ». Après avoir souffert toutes sortes de tourments, le P. Elie n'échappa qu'à prix d'argent à la mort et la conversion forcée. A un moment (p. 341), il prend avec lui les quatre livres sacrés ; la Torah, les Psaumes, l'Évangile et la *Moushaf* de Serge de Boukhara. On sait que Sergios fut identifié de bonne heure — dès Mas'oudi — avec le moine Bahira qui aurait été en relations avec le Prophète et passa même pour son inspirateur (cf. d'Ancona, *La leggenda di Maometto in Occidente*, p. 12-15). Mais on peut se demander comment on a fait venir Sergios de Bokhara. Y a-t-il eu confusion avec l'auteur de la plus célèbre collection de hâdiths, El Bokhâri ? Ou ce nom proviendrait-il d'une faute graphique arabe : بحيرة mis pour بخرا ? A ce propos, l'auteur (p. 340, note) cite un récit dont il ne donne pas la source et que je n'ai trouvé nulle part dans les légendes chrétiennes hostiles au Prophète : « Mahomet promet un jour à ses auditeurs de faire sortir miraculeusement le *Livre des Lois* d'un puits. Serge s'était caché dans le même puits avec le livre et lorsque, aux yeux émerveillés des assistants le Livre parut, Mahomet ordonna à chaque croyant comme gage de sa foi, de jeter une pierre dans le puits, et ainsi mourut Serge dans le puits ».

même ; le secret du subterfuge ne fut jamais dévoilé ». Le trait existe dans l'histoire musulmane, mais au Maroc. Le Mahdi Ibn Toumert, fondateur de l'empire almohade, voulant faire croire qu'il avait une mission divine et qu'elle était confirmée par les anges, fit cacher plusieurs de ses compagnons dans un puits et les interpella en présence du Masmouda. Quand il eut obtenu la réponse qu'il désirait, il fit combler le puits, considéré comme sacré, pour qu'il ne fût souillé par aucune ordure (Ibn el Athir, *Kāmil*, éd. Tornberg, t. X, Leiden, 1864, in-8, p. 405; Ibn Abi Zer', *Raoudh el Qirtas*, éd. Tornberg, Upsala, 1843, in-4°, t. I, p. 118).

T. XVI. 1911.

1^{er} trimestre. Livres nouveaux. R. BASSET, *La Bānat So'ad*; ASIN PALACIOS, *La polemica anticristiana de Mohamed el Caisi*. Analyse des deux ouvrages par F. NAU.

REVUE DES QUESTIONS HISTORIQUES

XLVI^e année. 1911.

1^{er} juillet. LAMMENS, *Phares, minarets, clochers et mosquées*. L'auteur n'admet pas, dans son intégrité, l'opinion de M. Van Berchem, reprise avec plus de détails par M. Thiersch, à savoir que l'origine générale du minaret, inconnu au temps du Prophète, doit être cherchée dans l'imitation du Phare d'Alexandrie. Il la voit dans les tours isolées qui existaient dans la Syrie centrale et qui parfois ont dû servir, du temps des chrétiens, à donner le signal des offices par les *ndqous* qui, en Orient, remplacent les cloches de l'Occident. Déjà M. Schwally, (*Lexikalische Studien, Zeitschr. der Deutsch. Morg. Gesellsch.*, LII, 1898, p. 143-144) avait établi un rapprochement entre les tours de guet et les clochers et les minarets ; cf. aussi Doutté, *Les minarets et l'appel à la prière*, Alger, 1900, in-8°. L'auteur étudie ensuite la transformation de la cathédrale de Damas en une mosquée où l'on trouve encore les traces de sa destination primitive ; la part des Arabes, outre le transept, la coupole, les minarets, la cour et l'escalier conduisant à la porte de Djana, consiste dans la richesse inouïe de l'ornementation : d'ailleurs, les ouvriers envoyés de Byzance n'y furent pour rien. Les minarets les plus anciens de la Syrie, sont carrés à l'imitation des clochers et cette architecture pénétra en Espagne avec les Omayyades. Plus tard, ils devinrent moins massifs : sous l'influence de l'Égypte, la forme octogonale l'emporta, et plus tard, la forme cylindrique. C'est en

Égypte seulement que la forme du minaret eut de l'influence, elle se répandit en Palestine. Chose plus curieuse, elle se répandit aussi en Occident, dans certaines églises chrétiennes : la cathédrale d'Anvers, le Dôme de Francfort, les églises de Saint-Saturnin, de Saint-Nectaire, d'Issoire, de Brioude. Quant aux mosquées d'Orient qui ne furent pas d'anciennes églises à peine modifiées, leur origine doit être cherchée dans le *Sahn*, la cour arabe entourée du *diwân* ou portique où se réunissaient les fidèles ; le plus profond comprend le *mihrâb* ; M. Thiersch y a vu à tort la reproduction de l'agorapaïen. — Bibliographie. P. GENTIL DE VENDOSME et ANTOINE ACHÉLIS, *Le siège de Malte*. Éloges donnés à ce livre ; on peut regretter que le texte italien dont s'est servi l'auteur grec n'ait pas été publié avec le texte français.

REVUE SÉMITIQUE.

XIX^e année. 1911.

1^{er} trimestre. Bibliographie. NOELDEKE, *Neue Beitrægen zur Semitischen Sprachwissenschaft*. L'auteur du compte-rendu, J. HALÉVY fait ressortir toute l'importance des articles qui ont trait à l'islam dans ce volume : *Sur la langue du Qorân* : l'auteur est opposé à la thèse de Vollers et admet que l'*i'râb* (ou désinence flexionnelle) a été employée par Mohammed et ses contemporains. On peut se demander pourquoi l'*i'râb* n'a pas été écrit, alors que les Nabatéens, à qui l'écriture arabe a été empruntée notaient les voyelles finales. M. Halévy, par une conjecture ingénieuse, pense que l'usage littéraire de l'écriture arabe a eu pour berceau les tribus safaitiques et lihyanites du nord du Hidjâz, dont les dialectes ne possédaient par l'*i'râb* : elles ont gardé leur écriture traditionnelle après avoir adopté la langue du Hidjâz. 2^o *Style et Syntaxe du Qorân*. La forme, pleine de bizarreries et de faiblesses, a été révérée comme une parole divine, mais n'a pas été heureusement imitée. 3^o *Des mots employés arbitrairement ou fautivement dans le Qorân*. M. Noeldeke a trouvé moyen d'ajouter aux travaux de Geiger et de Fränkel : mots à sens opposés, définition et explication du terme qu'on appelle *adhdad* en arabe. — MUHAMMAD BADR, *The Truth about Islam*. Plaidoirie d'un musulman en faveur de sa religion. — RENÉ BASSET, *La Bânat So'âd*. Éloge de ce livre, encore que l'auteur du compte rendu, J. HALÉVY ne semble pas goûter la poésie arabe antéislamique.

REVUE DES TRADITIONS POPULAIRES.

T. XXVI. 1911.

N° 2-4, fév.-avril. R. BASSET, *Les villes englouties* (suite). N° 420, *Le village des Beni Salah*. N° 421, *L'origine de la Mer Morte*. N° 5-6, mai-juin. A. REINACH, *Un grand enterrement à Koptos* (Kouft). — A. ROBERT, *Jeux des indigènes de l'Algérie*. 1° *Le cha* (lutte). 2° *la koura* (balle). 3° *tikourine* (paume). Ce dernier est le même que le précédent, mais avec un nom berbère dérivé de l'arabe : il était inutile d'en faire une catégorie spéciale.

N° 7, juillet. R. BASSET, *Contes et légendes arabes* (suite). N° 786, *Le langage des signes*. N° 790, *Le puits de Zemzem*.

N° 8, août. R. BASSET, *Contes et légendes arabes* (suite). N° 792, *Eloignement des animaux pour l'or et l'argent*. N° 793, *Vocation d'Ibrahim ben Adham*. N° 794, *Prédiction sur Abd er Rahman b. Mohammed et Tilimsani*. N° 795, *Ibrahim ben Adham et le grenadier*. N° 796, *Récompense de la résignation*.

N° 9 10. Septembre-octobre. A. ROBERT, *Jeux des indigènes d'Algérie*, n° 4, *le hambaria*, jeu analogue au *cha* ; 5, *Ilama ben Dris*, le même que notre jeu de saute-mouton ; 6, *dabakh*, jeu de la balle à cheval ; 7, *handebab*, colin-maillard ; 8, *zedbiha* ; il faut arriver à placer trois jetons en ligne droite sur un carré partagé en 8 triangles. — L. JACQUOT, *Légendes et superstitions préhistoriques*. La mosquée de Qairouân où se trouvent deux colonnes entre lesquelles l'on fait passer les femmes enceintes pour leur procurer un heureux accouchement.

RIVISTA DEGLI STUDI ORIENTALI.

IV^e année. 1911.

Fasc. I. H. LAMMENS, *Ziad ibn Abihi, vice-roi de l'Iraq*. L'auteur étudie d'abord avec une érudition admirable, la vie du patron de Ziad, la Thaqifite Moghira. Il le montre à ses débuts, souple, sans aucun scrupule, embrassant l'islam pour échapper aux suites d'un assassinat, empressé auprès du Prophète, coupable ensuite de concussions, mais doué d'habileté, de pénétration, possédant des talents militaires et finalement passé au service de Mo'aouyah qui savait utiliser de pareils instruments ; toutefois, devenu dans la dernière partie de sa vie gouverneur de Koufa, il ne montra pas l'énergie qu'il aurait fallu pour étouffer

dans son germe l'agitation alide. Il se contenta de maintenir l'ordre ; peut être au fond, comme l'insinue habilement M. Lammens, se réjouissait-il de cette agitation qui empêchait Mo'aouyah de sacrifier un fonctionnaire suspect. Pourtant, le khalife omayade aurait-il eu de ces scrupules ? C'est ainsi qu'il garda son gouvernement jusqu'à sa mort arrivée entre les années 48 et 51 hég. Ziad, qui lui avait rendu des services importants, fut protégé par lui. Quelle était son origine ? Dans le doute, on l'appelait Ibn Abihi (fils de son père) ce qui n'était pas compromettant, mais ce qui ne laissait pas d'être insultant. M. Lammens hésite entre 'Obaïd et Abou Sofyân. La conduite de ce dernier vis-à-vis de Ziad semble déterminer le choix, d'autant qu'il est difficile de concilier le fait d'être fils d'un maoula comme 'Obaïd avec l'éducation soignée que reçut Ziad. C'est d'ailleurs l'opinion de Dozy. (*Histoire des musulmans d'Espagne*, Leiden, 4 v. in-8°, t. I, p. 75). Cependant il se montra fidèle à 'Ali et à ses fils jusqu'à ce qu'il s'aperçût de l'incapacité absolue de ces derniers. C'est alors qu'il se rallia à Mo'aouya par l'intermédiaire de Moghira. Il fut nommé gouverneur de Koufa qui était alors, en même temps qu'un centre important, un foyer de troubles. Dès son arrivée, dans la prise de possession de son gouvernement à la mosquée, il tint un langage énergique à ses administrés qui purent comprendre qu'ils avaient un maître. Il sut le prouver en faisant des exemples — BLOCHET, *Études sur le gnosticisme musulman* (suite). Des rapprochements curieux entre les doctrines iraniennes et les doctrines hermétiques : ainsi la théorie des climats du monde. Énumération d'un certain nombre de livres hermétiques arabes, correspondant à des ouvrages grecs : les uns et les autres sont perdus et nous n'avons que les titres conservés par Hadji Khalifah : ils diffèrent de ceux dont on peut suivre la liste d'après les ouvrages hermétiques conservés en grec. Les Byzantins ont fait d'Hermès un astrologue, les Musulmans un alchimiste. Enfin il en existe d'autres conservés en manuscrits à la Bibliothèque Nationale. M. Blochet en donne une analyse étendue. — INOSTRANCEF, *Note sur les rapports de Rome et du califat abbaside au commencement du x^e siècle*. Dans un passage du *Matali' al Budur* de 'Ala eddin 'Ali el Djozouli, il est question de cadeaux envoyés au khalife Al-Moktafi billah, en 293 hég. (905-906) par la reine des Francs, qui se disait maîtresse de vingt-quatre royaumes et de l'empire occidental de Rome. L'auteur a reconnu en elle la patricienne Théodora qui fut à cette même date la protectrice du pape Serge III (904-911) et la maîtresse de Rome — GRIFFINI, *Lista*

dei manoscritti arabi, nuovo fondo della Biblioteca Ambrosiana di Milano. Suite de cette importante description. Les manuscrits mentionnés ici traitent du Qorân, des hadith, de la théologie et de la jurisprudence, surtout zaidites, de l'astronomie, de la géographie, des sciences naturelles, de l'histoire. Le Yémen y tient une large place. — Bibliographie : E. MONTET, *De l'état présent et de l'avenir de l'Islam*. Exposé des principales questions de l'islâm pour le grand public ; quelques propositions contestables. C. R. par I. GUIDI.

Fasc. II. LAMMENS, *Ziad ibn Abdihi, vice-roi de l'Iraq* (suite). A la mort de Moghira, Mo'aouyah ajouta le gouvernement de Koufa à celui de Bosra, sous l'autorité de Ziad. Cette ville était foncièrement chi'ite. Le nouveau gouverneur y fit régner, de l'avis de ses amis eux-mêmes, l'ordre et la sécurité. En passant, l'auteur étudie la figure curieuse et à moitié légendaire du qadhi de Koufa, Choraïh, l'organisation de la propriété foncière dans l'Iraq et Djezirah. L'agriculture dut beaucoup à Ziad. Il employa aussi une mesure de justice indispensable en pays arabe en raison de la solidarité réciproque de tous les membres d'une tribu : la responsabilité collective. L'ordre civil rétabli, il songea à réprimer l'agitation politique sur laquelle son prédécesseur avait fermé les yeux. Il commença par les chi'ites dont le chef, ou plutôt le personnage le plus en vue, Hodjr ibn 'Adi, homme médiocre et vaniteux fut arrêté et exécuté par ordre de Mo'aouyah. Les Kharedjites eurent leur tour : l'exécution d'une douzaine d'énergumènes, partisans de la propagande par le fait, compléta la mesure prise contre les Alides. Vient ensuite un chapitre intéressant, mais qui eût pu être placé ailleurs, et consacré à une thèse chère à M. Lammens et à laquelle je souscris entièrement : la réhabilitation des Omayyades. Dozy l'avait déjà tentée, encore qu'il ajoutât trop de foi aux traditions qui opposent à la conduite des khalifes de Damas, la dévotion et la vie austère — souvent hypocrite — menées à La Mekke et à Médine par les pieux descendants des compagnons du Prophète. Du moins a-t-il jugé justement les 'Alides. Ziad fut en somme, non l'homme cruel qu'on a représenté, mais un gouverneur énergique qui sut rétablir la paix. Du reste, simple dans ses manières, éloquent, juste et loyal, il ne négligea rien pour s'attacher les tabi's qui montrèrent du loyalisme envers le gouvernement et quelques capacités ; il fit preuve de zèle en faveur des mosquées, non sans doute par ferveur religieuse, mais parce qu'elles étaient à cette époque la maison commune des Musulmans, citadins ou étrangers. — BLOCHET, *Études sur le gnosticisme musulman*. Continuation de l'analyse des

traités hermétiques arabes qui se trouvent à la Bibliothèque Nationale de Paris. Il s'agit surtout du livre attribué au Mage Ostanès ; déjà Hérodote, Plin et Jamblique font mention de ce personnage. A propos de Marie la Copte, il eût été bon de rappeler l'étude que Steinschneider lui a consacrée dans son article *Zur alchimistischen Literatur der Araber* (*Zeitschrift d. deutsch. morg. Gesellsch.*, 1904, fasc. II). Après les livres hermétiques, mais se rattachant au même cycle, il existe deux traités de prédictions, l'un attribué à Djamasp, ministre de Gouchtasp, l'autre à Zoroastre : le premier peut être placé entre 1134 et 1139, le second en 1032. Ils sont analysés d'après les manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris. Un autre manuscrit de la même collection, également analysé est intitulé *Asrâr Kelâm Hermes* et paraît dérivé du βιβλος τῶν μυστηρίων τοῦ Ἑρμοῦ. La conclusion de ces comparaisons, c'est que l'hermétisme arabe est un emprunt à la littérature byzantine.

— O. RESCHER, *La Mo'allagah de Antara* avec le commentaire d'Ibn el Anbâri, d'après trois manuscrits de Constantinople. Utile contribution à l'étude de la poésie antéislamique. M. Rescher vient de la continuer par son édition de la *Mo'allagah* de Tarafah, avec le commentaire du même auteur (Constantinople, 1911, in-8°). — *Bollettino delle lingue e letteratura semitiche*. La partie arabe, rédigée par M. MICHELANGELO GUIDI est très riche en ce qui concerne les publications sur le Qorân, la théologie, le droit, etc.

WIENER ZEITSCHRIFT FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES, t. XXV, 1911.

Fasc. 1. RHODOKANAKIS, *Zur Semitischen Sprachwissenschaft*. Observations sur quelques parties du livre important de Noeldeke, en premier lieu sur la langue du Qorân ; l'auteur n'admet pas que Mohammed ait toujours respecté l'i'râb ; il appuie ses arguments d'exemples empruntés à la langue vulgaire qu'il compare à des expressions qoraniques analogues. — Bibliographie : H. HIRSCHFELD, *The Diwan of Hassân ben Thâbit*. C. R. par NOELDEKE, qui juge sévèrement et justement cette édition. Elle n'est pas telle qu'on pouvait en attendre une et comme il était possible d'en donner. L'auteur n'est pas versé dans la poésie anté-islamique, aussi a-t-il bien fait de ne pas publier un commentaire de son cru ni une traduction. La conclusion est formelle : « Assurément, nous sommes tous pécheurs et nous commettons tous des fautes qu'on pourrait éviter en méditant les anciens textes,

mais quand il y en a trop, il y en a trop. » — PAUL KAHLE, *Zur Geschichte der arabischen Schattentheater in Egypten*. Ouvrage excellent, non seulement pour le texte, mais pour les notes qui l'accompagnent ; quelques corrections. C. R. par R. GEYER. — DER ISLAM, t. 1, fasc. 1. Le C. R. fait ressortir l'importance de cette Revue pour la solution du problème de l'Islam. Le nom du directeur, C. H. Becker, est la meilleure garantie de sa valeur et de son succès. C. R. par R. GEYER.

Fasc. 2. Bibliographie. MAX VAN BERCHEM, *Amida*. L'histoire de cette ville est faite avec le plus grand soin par les divers collaborateurs, Les inscriptions arabes commencent avec le khalife 'abbaside El Moqtadir. Le titre d'*Imâm* que prennent les khalifes est curieux à signaler au point de vue de la tendance religieuse. Les suivantes (8-15) sont d'une petite dynastie kurde, les Mérouanides qui résidèrent à Mayâfarkin, depuis 380 hég. sous la suzeraineté 'abbaside, puis seldjouqide. Une des deux inscriptions de cette dynastie (sous Melik-Chah en 482 hég.), d'Oulou-Dj'âmi soulève un point assez curieux. Cette mosquée serait-elle l'église de Thomas qu'au rapport d'El Ouagidi, Iyâdh, conquérant d'Amida, aurait partagée entre les Chrétiens et les Musulmans? La monographie de la mosquée a été faite d'une façon complète par M. van Berchem. Les inscriptions des Ortokides lui ont donné l'occasion de traiter des armoiries dans ce chapitre où il a donné des preuves de sa solide méthode de travail. Ces recherches préliminaires sont la meilleure base que puisse désirer un historien de l'art musulman, aussi M. Strzygowski, son collaborateur, les a-t-il utilisées. C. R. par RHODOKANAKIS.

ZEITSCHRIFT DER DEUTSCHEN MORGENLAENDISCHEN GESELLSCHAFT, t. LV, 1911.

Fasc. I. A. FISCHER, *Das Omen der Namen bei den Arabern*. L'auteur donne un certain nombre de noms de fleurs et de fruits pris comme heureux présages, excepté quand ce nom, comme celui de *خلاف* peut prêter à une équivoque. — Bibliographie : *La Hamasa d'El Bohtori*, éd. de Leiden et de Beyrout. Compte-rendu magistral de TH. NOELDEKE, qui met en lumière l'importance de l'œuvre (on peut regretter qu'il ne l'ait pas publiée en 1857 comme il en avait l'intention et qu'on ait dû attendre un demi siècle avant de pouvoir utiliser cet excellent recueil autrement qu'un manuscrit). Il ajoute un certain nombre de corrections au texte.

Fasc. II. KRENKOW, *Tebrizi's Kommentar zur Burda des Ka'b ibn Zuhair*. Édition très soignée de ce commentaire qui s'ajoute heureusement à ceux qui ont été donnés du célèbre poème et au nombre desquels il figure comme un des plus importants, quoiqu'il n'ait pas le développement de celui d'Ibn Hichâm. Cette édition nous fait d'autant plus désirer celle du *Diwân* complet de Ka'ab, annoncée par M. Krenkow. — WEYH, *Zur Geschichte der Siebenschläferlegende*. L'auteur communique quatre versions tatares de la *Légende des Sept Dormants*; l'une recueillie dans le Turkestân chinois; la seconde tirée du *Qisas el Anbyâ* de Ribghouzi, en tatar de Qazân (Qazân, 1891, i-4°, p. 437); la troisième en Kirghize; la quatrième, très abrégée et très incomplète, est extraite d'un livre imprimé à Qazân فوز النجات et composé en 1766; elle est aussi très répandue chez les Kirghizes et les Sartes. C'est le thème bien connu de la légende d'origine musulmane, mais avec des détails étrangers: ainsi, dans la première version, les jeunes gens, au nombre de trois (de six dans la seconde) sont convaincus que Dakyanos (le nom est identique dans les quatre versions) n'est pas Dieu comme il le prétend; un chat, habitué à supporter la lumière qu'il tenait, ce qui passait pour un miracle, la laisse tomber quand les jeunes gens lâchent une souris devant lui cf. Ech Cherichi, *Commentaire de Hariri* (Boulaq, 1360 hég. 2 vol. in-4°), t. I, p. 321: Ibn Asim, *Haddâiq el Azhâr*, Mss. de la Bib. Nat. de Paris, fonds arabe, 3528, f° 93 r°. Dans la littérature populaire, on le trouve dans un conte berbère de Tamazratt (STUMME, *Märchen der Berbern von Tamazratt*, Leipzig, 1900, in-4°, conte VI. *Histoire d'Ahmed el Bichri*) qui offre un singulier rapport avec un conte tibétain (O'Connor, *Folk-tales of Tibet*, Londres, 1896, in-4°; conte VII, *The story of the foolish young Mussulman*, p. 40-42). Cf. l'étude que lui a consacrée E. Cosquin: *Le conte du chat et de la chandelle*, Paris, 1912, in-8°. Peut-être, contrairement à l'opinion de M. Cosquin, doit-on y rattacher le récit de Lucien (le chat et la bougie sont remplacés par des singes et des noix) dans *Le Pêcheur*, § 36 (*Œuvres*, éd. Jacobi, Leipzig, 1894, 3 vol. in-12, t. I, p. 265); *Apologie pour ceux qui sont au service des grands*, § 5 (*ibid.*, p. 313). Il est probable qu'il y est fait allusion dans le *Querolus* (éd. Havet, Paris, 1880, in-8°), p. 257, II-III, morceau 40, v. 6. La première version contient aussi un détail de la légende de Mohammed, appliqué aux trois frères: une araignée fait sa toile et une colombe son nid à l'entrée de la caverne où ils sont réfugiés cf. les notes de ma traduction de la *Bordah*, Paris, 1894, in-18, p. 81-

(86). L'étude de M. Weyh qui suit ces récits est importante à consulter. — Bibliographie : 'ABD AL QADIR EL BAGHDADI, *Kitāb el Farq bima 'l firaq*. Dans un article nourri de faits, M. GOLDZIEHER apprécie, avec sa haute compétence, l'importance des ouvrages du genre de celui-ci pour l'étude des sectes et des religions. Il y ajoute une longue série de corrections. — MAX VAN BERCHEM, *Matériaux pour un corpus inscriptionum arabicarum* ; ID., *Arabische Inschriften* ; ID. et STRZYGOWSKI, *Amida*. La haute valeur de ces trois ouvrages est exposée en détail par M. SOBERNHEIM.

Fasc. III. TORREY, *Al Asma' 's Fuhûlat as's'uaara*. Ce traité assez court d'El Asma'i sur les poètes anciens qualifiés de *Fuhûlat* (étalons) est publié d'après une copie du manuscrit unique de Damas, avec une traduction anglaise. Cet ouvrage n'est pas une compilation systématique, mais une suite de jugements dont, après tout, la valeur scientifique, comme spécimen de critique littéraire, n'est pas très grande. Il ne peut servir à un classement définitif des poètes ; néanmoins, il est bon que ce traité du grand philologue arabe ait été publié avec soin. M. Torrey a relevé les indications des auteurs cités : on peut y ajouter les suivantes : le vers de A'cha de Hamdân (p. 491) se trouve dans le *Kitāb el Aghāni*, v. 158 ; le vers de Djarir (p. 492, l. 15) dans le *Diwān* de ce poète (Le Qaire, 1313, 2 v. in-8°), t. I, p. 149 ; il est déjà cité dans Ibn 'Abd Rabhih, *Iqd el farid*, I, 305. Le vers de Mohalhil, p. 495, l. II, en dehors des citations de Nöldeke auxquelles il est renvoyé, se trouve encore dans El Bekri, *Mo'djem*, 295 ; Es Soyouti, *Cherh Chaouâhid el Moghni*, p. 224. — O. RESCHER, *Einiges über die Zahl Vierzig*. Nombreuses additions empruntées à des auteurs musulmans de toute sorte à l'article de König et de Roscher sur le nombre 40 et sa valeur dans les croyances, les superstitions, les usages des Sémites et des Musulmans non Sémites, à l'exclusion des Persans. — R. HARTMANN, *Zur Ortsnamen at Tajjha*. Par suite d'ingénieux rapprochements, l'auteur fait remarquer que plusieurs endroits appelés définitivement d'un nom défavorable comme عفرā l'ont changé pour celui de الطيبة considéré comme d'heureux augure. Il serait intéressant de vérifier si cette conclusion est applicable à tous les endroits qui portent le nom d'Et Tayiba et quels étaient ceux qu'on leur donnait autrefois. — HORTEN, *Was bedeutet al-Kaun, als philosophischer Terminus*. — Recherches documentées sur le sens de ce mot pris généralement pour « être » dans le sens absolu. — Bibliographie. *Das Asaf Name des Lutfi Pascha*, éd. et trad. par R. TSCHUDI. Les souvenirs de Loutfi pacha qui rem-

plit au xvi^e siècle d'importantes charges, fut tour à tour élevé au pouvoir et disgracié, et mourut vers 970 ou 971 hég. forment une précieuse histoire turke. M. MORDTMANN, l'auteur du compte rendu compare l'édition de M. Tschudi avec celle de Chûkri-bey parue en même temps. — IBN MISKAWAYH, *The Tajarib al Umam*, éd. LEONE CAETANI, t. I. C'est une photographie du manuscrit de Constantinople et elle n'est pas toujours réussie. Malgré ses défauts, on pourra s'en servir pour contrôler Tabari. C. R. par BERGSTRAESSER. — *Kleine Mitteilungen*. M. GOLDZIEHER ajoute un certain nombre d'exemples à ceux qui ont été donnés sur le parfum du tombeau du Prophète.

Fasc. IV. A. FISCHER, *Sure*, 2, 191. Traduction plus rigoureuse que celles qui avaient été adoptées jusqu'ici pour ce passage du Qorân. — Bibliographie : YAQUT, *The Irshad el Arib*, éd. MARGOLIOUTH, t. I, II III. Recherches sur les sources de cet ouvrage considérable ; quelques corrections. C. R. par BERGSTRAESSER.

ZEITSCHRIFT FÜR KOLONIALSPRACHEN.

T. II.

Fasc. 1. Octobre 1911. BÜTTNER, *Chua Cha Herkal*. Ce poème en souahili a été publié par C. MEINHOF d'après les papiers laissés par Büttner. Il s'agit d'un texte poétique musulman, semblable à ceux que nous devons au même auteur, par exemple *Utenzi wa miiraji* (Poème sur le miradj) ; *Utenzi wa Kutawafu Kwa Muhammadi* (Poème sur la mort de Mohammad). L'auteur qui ne se nomme pas, rapporte qu'un prince aimait cette histoire pour l'avoir entendue en arabe. Or nous en avons deux recensions en cette langue, à la Bibliothèque de Berlin ; l'une en prose (n° 8990-1), l'autre, sur le mètre radjaz, en dialecte populaire (n° 8179). Il lui ordonna de la traduire en souahili. C'est de l'expédition de Tabouk (Tambouk) qu'il s'agit, et de la guerre sainte contre Héraclius, l'empereur des Grecs. Le poème souahili ne doit pas être très ancien : après la mort de son cousin Djafar, de son cousin Chourour et de beaucoup d'autres, le Prophète, sur l'avis de Gabriel, écrit à Harkal pour l'inviter à se convertir. Le message est porté par Khatari, fils de 'Omar, qui est d'abord mal accueilli par l'évêque, vizir de l'empereur : celui-ci le reçoit ensuite à Damas par les soins de Bitiriki (El Batriq البطريق) et répond par des menaces. La guerre est décidée et le Prophète convoque les tribus arabes et leurs chefs dont l'énumération termine la partie publiée.

RENÉ BASSET.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

GEORGES DARESSY. — **Cercueils des cachettes royales** (*Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*). — Le Caire, imprimerie de l'Inst. Français d'archéologie orientale. XL-248 p. et LXIV pl. en phototypie.

Voici réunies, en une publication homogène, deux des plus fameuses trouvailles du Service des antiquités de l'Égypte. La série de ces quarante-quatre cercueils royaux donne, à peu près en entier, tout ce que nous possédons aujourd'hui de l'appareil funèbre des Pharaons célèbres entre tous : ceux de la 18^e à la 20^e Dynastie. Tout le monde connaît et a vu, fût-ce sous forme de photographies, les traits et le costume de ces momies royales qui ont nom Thotmès, Amenôthès ou Ramsès. Leurs sarcophages sont beaucoup moins connus, et il était grand temps de publier enfin, en série, une collection d'une pareille valeur.

Elle n'est pas archéologiquement complète : il faut se reporter aux publications de l'archéologue américain Davis pour le cercueil d'Amenôthès IV ou le sarcophage de la Reine Hatshepsitou, et Amenôthès II dort encore là-haut, en Thèbes, dans sa cachette du Biban-el-Moulouk. M. Daressy a publié les monuments du Musée du Caire, tels qu'ils sont aujourd'hui groupés au premier étage. Il ne s'est point préoccupé de relater les circonstances des découvertes de Maspero et de Loret, ce qui eût été hors de propos, et il a laissé de côté ce qui a trait aux momies royales comme au reste du mobilier funéraire. Son volume n'est pas et ne devait pas être une étude d'archéologie générale, mais une section d'un inventaire. M. Daressy, en entendant ainsi son travail, a rendu à la science un grand service. Il a donc suivi, en sa description, l'ordre communément adopté des séquences chronologiques, en le corrigeant à la fin par des index, et s'est contenté, comme introduction, de bonnes

remarques générales sur la technique. La description des monuments commence presque aussitôt ; c'est ce qu'il y avait de mieux à faire avec un pareil sujet, sous peine d'être amené à un gros volume préliminaire.

Trente-neuf pages lui suffiront pour donner, ainsi entendue, la description très minutieuse des 23 premiers cercueils (découverte de Deir el-Bahari) et neuf autres pour les dix cercueils qui constituent la trouvaille du Biban-el-Molouk. L'absence ou la rareté des textes ou des illustrations tirées de l'enluminure funéraire réduit en effet la tâche du rédacteur à un inventaire des formes et de la décoration générale. Les constatations que le lecteur dégage de cette énumération sont néanmoins d'un haut intérêt pour l'histoire archéologique de la sépulture. Elles attestent, plus fortement que ne pourrait le montrer aucun livre d'Histoire d'Orient, à quel point la « seconde existence » de ces Pharaons, les plus grands que l'Egypte ait possédés, fut à tout instant précaire et menacée, tant que l'oubli ne rendit pas leurs sépultures inviolables de fait. Cercueils mutilés et dépouillés de leurs incrustations ou de leurs dorures ; spoliations et profanations successives ; efforts impuissants de la monarchie pour protéger les cadavres des ancêtres ; emplois de cercueils de fortune, ou pris sans cérémonie à des devanciers ; Seti I^{er} reposant dans une caisse de la 18^e dynastie ; et le grand Ramsès II de même ; Pinodzmou prenant le cercueil de Thotmès I, ... voilà ce que montre le livre de M. Daressy. Je signale à ce propos les belles planches (XVI, XVIII, XIX) des procès verbaux dressés par les officiers royaux chargés de réparer, à trois reprises, la profanation des momies royales. Ces documents historiques de premier ordre n'avaient pas encore été reproduits en fac-simile.

Il faut près de 200 pages pour les onze cercueils qui suivent. C'est qu'à partir de la XXI^e dynastie, le double cercueil se complique encore d'une sorte de couverture appliquée sur la momie, et que le tout devient un immense répertoire d'extraits de textes ou de figures empruntés à la théologie funéraire.

Je ne puis songer à en donner ni la liste la plus résumée, ni même un aperçu méthodiquement classé. Aussi bien les scènes se suivent-elles sans enchaînement apparent, et les textes sont-ils trop souvent, à n'en pas douter, des remplissages jetés par les scribes d'une manière fantaisiste. Les efforts que j'ai faits depuis des années pour répartir en chapitres, textes ou images des cercueils royaux ou princes de cette époque n'ont pas encore abouti à des résultats satisfaisants ; je me demande si j'y parviendrai jamais, tant le désordre est extrême.

Le plus certain est qu'un groupe comme celui-ci ne peut s'étudier isolément. Il se joint en bonne méthode à l'étude de séries des grands prêtres et aux cercueils des premiers Saïtes.

Ainsi envisagé, le répertoire apparaît constitué de centaines d'extraits, les uns canoniques, les autres variables, d'une énorme littérature constituée par les apports de quatre théologies successives. Le sarcophage ne constitue ni un livre des morts, ni un enseignement dogmatique à l'usage des morts. Il n'est pas non plus un guide des routes de l'autre monde, et pas davantage un traité de magie astrale. Mais il est un peu de tout cela à la fois. L'imagerie n'y est, en tous cas, qu'une sorte d'écriture tropique, et les idées qu'elles expriment figurent déjà en partie dans le formulaire des Pyramides. C'est merveille de voir ce que donne, en cet ordre de recherches, la juxtaposition de l'iconographie de la XXI^e dynastie et de l'épigraphie de la VI^e — réserve faite, il s'entend, des remaniements inlassables (heureusement très maladroits) apportés entre temps par les théologiens.

George FOUCART.

R. PISCHEL. — **Leben und Lehre des Buddha.** 2^e édition.
— Leipzig, Teubner, 1910.

Edv. LEHMANN. — **Der Buddhismus als indische Sekte, als Welt religion.** — Tubingue, Mohr, 1911.

Alexandra DAVID. — **Le Modernisme bouddhiste et le Bouddhisme du Buddha.** — Paris, F. Alcan, 1911.

Trois livres sur le bouddhisme que nous pouvons bien réunir dans un même compte-rendu, puisque, en dépit de leur très grande dissemblance, ils ont au moins ce trait commun d'avoir été écrits pour un public étendu.

I. Le premier est une réédition. M. Lüders, chargé de reviser l'œuvre de son prédécesseur et maître, a tenu à lui laisser son caractère primitif. Il n'y a fait, dit-il, d'autres modifications que celles que Pischel aurait certainement apportées lui-même. Par ci par là une traduction légèrement amendée, un développement éclairé par l'adjonction d'une courte phrase, des indications bibliographiques complétées, quelques détails de plus sur les découvertes récentes faites dans l'Asie centrale, je crois que c'est à cela que se bornent les retouches du nouvel éditeur.

Ceux qui savent tout ce que l'auteur avait déposé de science et de pensée dans ces 120 petites pages, ne seront pas surpris qu'il ait fallu si peu de changements. Clarté, excellente ordonnance des matières, citations heureusement choisies, et, ce qui est un charme de plus, une note personnelle où l'on retrouve l'écho de théories chères à l'auteur, tout cela fait de ce volume une lecture aussi attrayante qu'instructive.

II. « Le Bouddhisme envisagé comme secte indienne et comme religion universelle » est le deuxième avatar d'un ouvrage qui, sous sa forme originelle, a été très favorablement accueilli par la critique. Les esprits chagrins trouveront que ce n'était pas une raison suffisante pour le faire passer du danois en allemand. Les livres, gros et petits, de Kern, Oldenberg, E. Hardy, Pischel, si variés de tendance mais tous écrits par des indianistes réputés, ne suffisaient-ils pas au public le plus exigeant ? Peut-être bien. Il n'en est pas moins vrai qu'une étude faite du point de vue de l'histoire des religions a sa raison d'être aussi, et qu'elle peut aider à éclairer bien des côtés obscurs du bouddhisme.

Disons pour commencer que certaines parties du livre sont tout à fait réussies. M. L. met fort bien en lumière ce qu'il y a d'insuffisant dans la morale du bouddhisme : un amour pour les autres qui n'est en dernière analyse qu'une forme de l'égoïsme ; une charité qui s'exerce *in abstracto* et qui peut fort bien être pratiquée sans coûter le moindre effort. On lira aussi avec intérêt les chapitres intitulés « les légendes et le christianisme », « le bouddhisme dans l'extrême-Orient ». Des observations très justes montrent souvent combien est étendu l'horizon où se meuvent en général les recherches de l'auteur. Enfin, l'ouvrage entier est écrit d'une plume alerte et spirituelle, parfois même trop spirituelle. Pour toutes ces raisons, on peut prévoir que, sous sa nouvelle forme, il obtiendra un regain de succès.

Mais justement parce qu'il sera sans doute beaucoup lu, on regrettera qu'il n'ait pas été plus soigné dans le détail, et moins audacieux dans certaines de ses affirmations. Passons sur les nombreuses erreurs de transcription et sur les fausses attributions de genre. Voici, sur le fond même, quelques remarques que je soumets à l'attention de M. Lehmann.

« Namenform » n'est pas une bonne traduction de *ndamarūpa*, ni « Seigneur du monde » d'Avalokitesvara. Les Mahāsāṅghikas sont « les gens de la grande Communauté » et non pas « les gens du grand Concile ». On ne se sert pas du composé *mahāparinibbāna* pour désigner

le nirvâna du Bouddha (p. 154). Nirvâna ne saurait signifier autre chose qu' « extinction » (p. 156). L'*arhat* mérite, non le nirvâna, mais les hommages, et tout spécialement ceux des dieux. L'*anâgâmin* a été oublié dans la liste des catégories d'êtres en marche vers le salut (p. 198). Il n'est pas exact de dire que les inscriptions d'Asoka mentionnent au moins un de nos Nikâyas. Les textes de *vinaya* ne font pas complètement défaut au canon septentrional de langue sanscrite : témoin le Mahâvastu. Le concile de Râjagrha n'est point inconnu des bouddhistes du nord (p. 211). Les brahmanes n'avaient pas le privilège exclusif de l'ascétisme (p. 17). Il n'est point ordinaire que les sùdras soient mis au niveau des bêtes (28). Nâgârjuna n'est pour rien dans la transformation du bouddhisme en une religion populaire, et ce n'est pas lui qui y a introduit les éléments qui lui avaient manqué à l'origine : la divinité, un culte, une nouvelle morale (p. 227). La doctrine de la Sûnyatâ n'est pas une forme de panthéisme (p. 228). Je doute qu'on puisse qualifier le Sâṅkhya d' « athéisme matérialiste » ; en tous cas, l'étiquette de spiritualisme ne convient pas au Vedânta (518). J'ai cherché en vain sur quoi M. L. pouvait s'appuyer pour dire que les fondements du théisme et d'une adoration plus spirituelle de Dieu furent jetés par la secte des Âjivakas (p. 102).

Une secte indienne, une religion universelle : comment la secte est devenue religion, et pourquoi, née dans le Magadha, elle a pu conquérir une partie du monde, voilà des questions qui devaient tenter un historien des religions. M. L. y touche dans les premières pages de son livre.

On peut, je crois, résumer ainsi sa pensée : Une religion ne devient pas universelle ; elle l'est dès l'origine, et par les caractères mêmes qu'elle présente à sa naissance. — Pour être universelle, en effet, une religion doit d'emblée satisfaire à deux conditions. 1° Il faut qu'elle tourne le dos aux formes traditionnelles et particularisantes du culte, et que, développant la vie intérieure, elle s'affirme comme une vérité spirituelle, c'est-à-dire générale et absolue. — 2° Il n'est pas moins nécessaire qu'elle soit issue de l'expérience personnelle d'un fondateur historique.

Trois remarques à ce propos. En présence des polémiques soulevées par la « légende du Bouddha », et le « mythe du Christ », il serait plus prudent de dire qu'une religion universelle a ou met à ses origines un fondateur fictif ou réel. Et cette condition est-elle même obligatoire ? — Pour cesser d'être nationale, il n'est pas indispensable qu'une reli-

gion mette de côté toutes les formes et cérémonies extérieures ; voyez l'Islam. Ce qui importe, c'est ceci : le vrai principe du groupement n'est plus la naissance, mais la religion elle-même, c'est-à-dire la communauté des croyances, des aspirations et de la discipline. — Enfin, il faut faire beaucoup plus grande la part des contingences historiques : bien des formations religieuses auraient remporté des triomphes tout aussi grands que le bouddhisme, si les circonstances les avaient également favorisées.

III. M^{me} A. David a voyagé en Orient, et s'est trouvée en contact avec des personnalités intéressantes du bouddhisme actuel. Elle a de plus utilisé les écrits des Narasu, des Kuroda, des Dharmapâla, des Nyānatiloka..., et même ceux d'Ānanda Metleya, mis un peu vite au nombre des Pères de la nouvelle église. Ainsi renseignée sur le « Modernisme » bouddhiste, elle a voulu aussi connaître le bouddhisme du Bouddha : elle a lu avec soin les Écritures que des traductions ont mises à la portée de tous. Le résultat de cette double documentation, c'est, pense-t-elle, de lui faire connaître « un bouddhisme vivant, celui que les lettrés, promoteurs du réveil actuel, considèrent comme conforme à l'esprit de la doctrine primitive » (p. 6). On s'expliquera très bien que M^{me} David ait procédé de cette façon, quand on saura que son but, c'est surtout d'aider les générations présentes à se délivrer du joug des traditions grecque et chrétienne, et de leur offrir à la place un enseignement « proche de la science d'aujourd'hui, et j'oserai dire, de la science de demain ; un enseignement adéquat à la mentalité moderne, susceptible de devenir un guide pour les individus et une lumière sociale » (p. 2).

C'est bien là ce qui fait l'originalité et aussi l'intérêt de ce volume, M^{me} David prend à l'égard du Tripitaka à peu près la même attitude que les pandits indigènes qui commentent, par exemple, la Rhagavad-Gîtā. Il ne s'agit pas tant pour eux de comprendre le texte dans son contenu et dans ses connexions ; ils veulent le faire servir à la diffusion d'une doctrine qui leur tient au cœur. MM. Kuroda, Narasu, et, à leur suite, M^{me} David, poursuivent un but pratique, eux aussi ; ce sont des éducateurs et des missionnaires. Et les passages sacrés sont là pour illustrer leur enseignement et lui conférer une sorte d'autorité.

Aussi, tout en reconnaissant qu'il y a dans le livre de M^{me} David des pages qui montrent une intelligence remarquable des vrais caractères du bouddhisme ¹, nous devons avertir le lecteur que, « modernisé » par

1) M^{me} David marque très bien, par exemple, en quoi consiste le pessimisme

elle, le bouddhisme se présente avec des qualités de coordination et d'unité qu'il n'a jamais eues dans les textes authentiques. Ce bouddhisme est intellectualisé à l'excès. Doctrine rationnelle, il met de côté ce qui est émotionnel et affectif. Il méprise également le dogme et les actes de foi (p. 63). Point de ces « superstitions qui soutiennent et intéressent les foules »¹. Sa morale est une hygiène intellectuelle ; elle ignore les vertus chrétiennes de l'humilité et du renoncement. Si M^{me} David veut bien étudier en historien le bouddhisme « du Bouddha », elle s'apercevra vite qu'il n'a pas tout à fait la physionomie qu'elle lui a prêtée dans ce volume.

Concluons. Des trois livres que nous avons passés en revue, le premier est fait par un indianiste ; le second, par un historien des religions ; le troisième par un auteur épris de science et de philosophie. C'est l'indianiste qui a fait du bouddhisme la peinture la plus neuve, la plus juste et la plus complète. On pouvait s'y attendre.

P. OLTRAMARE.

J. CUTHBERT LAWSON. — **Modern Greek Folklore and ancient Greek Religion. A Study in Survivals.** — Cambridge, University Press, 1910, xii-620 pp. in-8°.

Le livre de M. Lawson est très exactement intitulé. C'est une étude de survivances, dont le sujet est particulier, mais la portée générale. L'auteur a parcouru la Grèce et son folklore pour y recueillir les restes encore vivants des croyances antiques. Il est revenu avec une abondante récolte. Il a noté chemin faisant et nous fait noter en passant que, du passé au présent, le temps n'a pas beaucoup compté, que les Grecs d'aujourd'hui ressemblent encore, malgré tout, comme des frères à leurs ancêtres, que les conditions de la vie, de la vie populaire s'entend, sont restées à peu près les mêmes, et l'étendue relative de la vie populaire est en Grèce considérable. Bref, s'il y a des survivances, le sol et le milieu y prêtaient.

bouddhique. Elle montre aussi qu'il n'est pas juste d'accuser le Bouddha d'avoir poussé à la paresse.

1) Ce rationalisme n'exclut pas le mysticisme, il est vrai, ni la recherche du « par delà ». C'est que le bouddhisme de M^{me} David semble teinté de théosophie. Ainsi ce ne sont plus les dieux qui favorisent la fuite de Siddhârtha, ce sont de « mystérieuses influences ».

A l'abri d'un christianisme fervent et imaginatif, subsiste un polythéisme presque conscient. Une vieille sorcière se vante de faire la pluie parce qu'elle connaît τὸν ἄνω θεὸ καὶ τὸν κάτω θεό. C'est encore Zeus qui lance la foudre. St. Dionysios a planté la vigne à Naxos; St. Démétrios patronne l'agriculture à la place de Déméter; mais à Eleusis c'est une sainte, ἡ ἅγια Δήμητρα, qui a succédé à la déesse. St. Artémidos s'occupe de l'enfance, au lieu d'Artémis παιδοτρόφος et κουροτρόφος; mais d'autre part ἡ ἅγια καλή rappelle Artémis Καλλίστη et, si l'habitude est restée de déposer des offrandes aux carrefours, c'est peut-être en l'honneur d'Artémis Τριοδίτις. Aphrodite subsiste dans les contes, comme ἡ μάνα τοῦ Ἑρωτα, la mère d'Eros. Pan (Panos) veille sur les bergers, qui respectent sa sieste diurne. Hadès décime les vivants par la main de Charon, canonisé lui aussi, St. Charon. Les Grecs modernes sont entourés de Nymphes, de Néréides, de Lamies, de Gorgones, de Striges, de Γελλοῦδες, issues de la Lesbienne Gello et qui comme elle assaillent les petits enfants. Pendant les Douze Nuits du début de l'année, entre Noël et l'Epiphanie, ils sont en garde contre les Καλλιχαντσάρι, qui, M. Lawson le démontre, sont tout simplement les Centaures. Ainsi les noms ont persisté. Il est également resté des notions, même d'origine philosophique. Le nom des Génies, στοιχειά, remonte à la théorie des éléments et, au delà des Platoniciens et de Platon, jusqu'à Empédocle. Des mythes subsistent, celui de la guerre des Dieux et des Titans, celui de Deucalion par exemple. Enfin, le rituel n'a pas disparu tout entier. Il arrive que les mêmes noms s'attachent encore à des pratiques semblables. Les paysans grecs sont attentifs au κλήδονας, c'est-à-dire parole de bon augure, comme Ulysse; ils connaissent et pratiquent le sacrifice, θυσία.

Mais on observe dès l'abord que l'ancienne religion ne s'est conservée que par morceaux détachés. L'usage de l'obole à Charon dure encore et elle s'appelle περστίκι, le droit de passage; Charon a subsisté, mais il n'est plus passeur. Les deux notions ont été dissociées et chacune suit son sort.

Survivance ne signifie pas conservation complète. De Charon c'est un nom qui survit et la notion d'une fonction, mais les particularités de la représentation ont notablement varié; il a usurpé la personne d'Hadès, qui n'est plus qu'un lieu. Les Lamies tiennent la place d'Amphitrite; la Gorgone a supprimé Charybde et Scylla et les Centaures ont incorporé dans leur bande velue toute la suite bigarrée de Dionysos. Ils

ont d'ailleurs emprunté des traits de légende aux fées européennes ; comme elles, ils ont mystérieusement recours aux soins des sages-femmes et les Néréides échangent, comme les fées, leur postérité mal venue contre les enfants des hommes.

Les quelques mythes encore reconnaissables ont subi pareille contamination. Celui du déluge s'accroche à la suite d'un roman où un fils de roi conquiert, après avoir tué un dragon, une belle princesse, qui est ἡ κυρὰ τῆς γῆς καὶ τῆς θάλασσης. Cette reine de la terre et de la mer, que M. Lawson compare à Déméter, ressemble de plus près aux génies des régions et des éléments, qui se trouvent en bonne place dans les contes, qu'à une grande déesse de la mythologie grecque. Les grands personnages divins se sont d'ailleurs mal conservés. Le nom de Zeus ne survivait plus que dans une formule, qui est peut-être déjà morte. Ils ont été remplacés par les petits dieux et démons, comme Hadès par Charon et Amphitrite par Lamiā. Les saints qui ont pris leur place leur ressemblent surtout par le nom. Par contre les Nymphes, les Néréides, les Centaures seraient restés tels que la Grèce ancienne les a connus, si quelques traits nouveaux n'avaient été ajoutés à leur figure par les Slaves, les Albanais, les gens du Nord qui sont descendus en Grèce par le même chemin que les Achéens et les Doriens. Pour le rituel, il ne s'est pas conservé par systèmes complets. Celui du sacrifice, à part quelques cas exceptionnels, s'est réduit au sacrifice pour la construction, qui crée des génies avec des victimes et au sacrifice divinatoire, auxquels il faut ajouter la pratique des offrandes aux Nymphes et aux Kallicantzari. Du système des rites divinatoires ont subsisté des rites isolés, stéréotypés, affectés à des objets définis, découvertes de trésors ou d'icônes, révélations curatives, pronostics du mariage. La série des menus présages de la vie familière (οἰκοσκοπικόν) reste encore touffue.

Ce qui par contre est très vivace, c'est le système des croyances et des pratiques relatives aux morts. M. Lawson y consacre d'abondants et instructifs développements. Tout n'est pas purement grec dans ce système. La croyance aux vampires, *vrykolakes*, qui en paraît la pièce principale, est slave pour moitié. Les deux mots *vampire* et *vrykolakas* eux-mêmes sont slaves ; le deuxième d'ailleurs ne désigne le vampire que chez les Grecs qui ne sont plus en contact fréquent avec des Slaves ; car il désigne plutôt le loup-garou. Une analyse très fine de la notion montre dans la croyance aux vampires deux éléments imparfaitement amalgamés. L'un est la croyance au mort redoutable, qui se gave de sang aux dépens des vivants ; l'autre est la croyance au revenant dont

le corps n'a pas été décomposé et qui vient parmi les siens, à des heures mystérieuses, revivre une partie de sa vie humaine. La première est slave, le deuxième remonte à la Grèce antique. Contre l'un on se défend, à l'autre on vient en aide, et par les mêmes moyens, en hâtant la dissolution du corps. C'est le but d'une partie des rites funéraires.

Mais il ne suffit pas d'assurer aux morts l'anéantissement et le repos. L'un des derniers chapitres du livre nous apporte une longue suite de rapprochements entre les rites de l'enterrement et ceux du mariage. Le sens de la ressemblance est souligné par les paroles de certains chants. La mort est un mariage avec Dieu, dont la dissolution du corps périssable, amenant la résurrection du corps idéal, hâte l'accomplissement.

M. Lawson cherche à établir que les Grecs modernes ont en commun avec les Grecs anciens non seulement la préoccupation de détruire le cadavre, mais encore cette idée du mariage surhumain et que les espérances de félicité élyséenne chez les anciens tendaient à cette union mystique avec la divinité. Or c'était là l'objet principal de l'enseignement des mystères.

Il va sans dire que M. Lawson tourne en faveur de cette thèse et les renseignements positifs, si peu nombreux, qui nous sont parvenus à leur sujet et les calomnies des écrivains chrétiens. S'il était sûr que celles-ci ont eu matière à s'exercer, la preuve serait déjà toute faite. Pour M. Lawson la meilleure preuve que cette idée de mariage d'outre-tombe était une pièce capitale de la doctrine funéraire dans la Grèce ancienne, c'est qu'elle existe dans la Grèce moderne; le Folklore parce qu'il est fait de survivances attestées est un document des anciennes religions. Il nous ouvre donc, à bon droit nous dit-on, un aperçu sur les mystères. Il nous instruit sur le sens de rites funéraires et même sur celui du sacrifice. Des matelots de Syra prêts à partir contre les Turcs ayant mis un homme à mort pour l'envoyer à St. Nicolas, M. Lawson en conclut que les anciens Grecs pratiquaient le sacrifice comme Hérodote le dit des Gètes, adorateurs de Zamolxis, pour entrer par messenger en relation avec des dieux.

Mais sur quelle partie de la religion grecque le Folklore nous renseigne-t-il? Dans quelle partie de la religion grecque sont enracinées les plus fermes de ses survivances? M. Lawson, qui prend un peu trop à la lettre peut-être les idées de M. Ridgeway sur l'*Early Age of Greece*, nous le dit sans ambage. C'est à la fois la couche la plus ancienne et la plus populaire de la religion grecque, la religion préachéenne.

Les mystères en étaient le reste; la religion dionysiaque lui ressemblait et l'a rajeunie. Si l'on peut douter que les idées des mystères se soient conservées très pures, il n'est pas douteux que l'esprit des mystères et que l'esprit dionysiaque ne survivent. Une très heureuse description des fêtes de la Semaine Sainte en Thessalie est la meilleure des preuves que M. Lawson nous en donne.

Son livre est, au surplus, pittoresque, vivant et, autant que j'en puis juger, fort bien écrit, assez agréable à lire en tous cas pour qu'on lui fasse volontiers bon accueil.

H. HUBERT.

MORIZ FRIEDLAENDER. — **Synagoge und Kirche in ihren Anfängen.** — Berlin, Reimer, 1908, xxii-247 p., 5 marks.

M. Friedländer, admirateur enthousiaste du judaïsme hellénistique, est convaincu que ce mouvement a eu un rôle historique infiniment plus considérable qu'on ne le croit d'ordinaire et qu'il aurait pu en avoir un plus grand encore. Il a déjà consacré à la défense de cette thèse une huitaine de publications (si nous comptons bien); il la développe à nouveau dans l'ouvrage que nous présentons au lecteur.

Il se refuse à reconnaître au pharisaïsme et à son succédané le judaïsme rabbinique, aucune « nécessité historique », aucune « légitimité » même « relative ». Née tardivement du chauvinisme éveillé par les conquêtes des Maccabées, cette tendance séparatiste n'a nullement pour elle la tradition; car avant les persécutions d'Antiochus Epiphane la religion des Juifs de Palestine était le sadducéisme. Le pharisaïsme a fait payer beaucoup trop cher au judaïsme, en le condamnant au ghetto à perpétuité, une indépendance nationale bientôt perdue. Et, pour ce mince profit, « il a empêché le judaïsme, au moment le plus décisif de son histoire, de participer à la fondation de la religion universelle » (p. viii).

La preuve vivante que la création de cette religion universelle était le fruit légitime et normal de l'évolution juive, c'est le judaïsme hellénistique. M. Friedländer montre combien les Juifs de la diaspora étaient capables de s'adapter à la culture ambiante, en étudiant la transformation qu'ils firent subir au sabbat : ce sont eux qui en ont fait un jour consacré à l'édification et à l'étude de la « philosophie » des pères.

C'est le judaïsme hellénistique qui a créé la synagogue. Lorsque le Psaume 74, 3 montre les persécuteurs du temps d'Antiochus Epiphane

(en Palestine) rugissant au milieu des « assemblées de Dieu », il n'entend pas parler de synagogues, mais de fêtes célébrées dans le Temple.

Dans ces synagogues de la diaspora, que notre auteur considère comme ayant été avant tout des διδασκαλεῖα, des lieux d'enseignement, régnait une liberté de parole absolue. De là des sectes multiples, qui, du reste, se toléraient les unes les autres. M. Friedländer croit pouvoir établir l'existence dans la diaspora de trois sortes de synagogues, les unes orthodoxes, allégorisant la Loi, mais maintenant l'obligation de l'observer à la lettre, et dont l'esprit nous est connu par Philon ; d'autres qui se libéraient de la Loi ; d'autres enfin, fort nombreuses et fort actives, qui rejetaient absolument la Loi, comme l'œuvre d'un dieu inférieur, créateur de la matière, le demiurge, et attendaient du Messie l'abolition de cette Loi et la révélation du Dieu supérieur, encore inconnu : elles avaient, bien avant le christianisme, un « culte du Christ ».

Cet esprit d'indépendance religieuse de la diaspora pénétra, d'après notre auteur, en Palestine, spécialement en Galilée et plus encore en Transjordanie. Il animait, en particulier, les Nazaréens, que M. Friedländer décrit, d'après Epiphane, comme une secte juive, antérieure au christianisme, rejetant l'inspiration du Pentateuque et niant la résurrection. C'est contre eux, non contre les chrétiens, qu'est dirigée la malédiction des *minim* introduite dans le *Chemoné Esré*. « C'est de cette secte qu'est parti le mouvement lié au nom de Jésus. » C'est au delà du Jourdain, en effet, que s'est déroulée l'activité de Jean-Baptiste et qu'a débuté celle de Jésus. C'est en Transjordanie que celui-ci a recruté la grande majorité de ses adhérents. Il était couramment appelé « le Nazaréen ». Ce nom ne dérive pas de celui de Nazareth, ville qui n'existait peut-être pas encore au temps de Jésus (thèse soutenue déjà par MM. Cheyne et W. B. Smith), mais de *nécer*, « rejeton », l'un des titres donnés au Messie (Es. 11, 1) : les Nazaréens étaient donc des « messianistes », des χριστιανοί avant le Christ.

M. Friedländer reconnaît cependant que Jésus « n'a jamais été un adepte de cette secte » (p. 149), qu'il entendait même la condamner lorsqu'il a déclaré la Loi impérissable (Mt. 5, 17-19 ; Luc 16, 17). « Entre les deux il n'y avait qu'un seul point commun dans une certaine mesure : la conception plus libre de la Loi » (p. 149). Ni Jésus ni ses disciples ne rejetaient la résurrection. Ces aveux ébranlent singulièrement la thèse de l'auteur.

M. Friedländer affirme aussi que « l'idée du Messie souffrant », dont la réalisation par Jésus constitue « le centre vivant du christianisme »,

était déjà courante autour de lui « dans les larges milieux populaires (nazaréens) sur lesquels il agissait » (p. 178, 180). Mais l'auteur ne fournit pas d'autre preuve de cette assertion que le ch. 53 du livre d'Ésaïe, qui ne parle même pas du Messie.

Les luttes intérieures qui ne tardèrent pas à éclater entre les disciples de Jésus proviennent simplement, selon lui, du choc des conceptions du Christ qui se heurtaient déjà dans le judaïsme de la diaspora. Le conflit était particulièrement violent entre les antinomistes, pour qui le Christ était le Fils de Dieu venu pour abolir la Loi, et les Nazaréens, qui voyaient dans le Messie un simple homme, élevé au rang de Fils de Dieu, mais respectueux de la Loi et délivrant les hommes de la peine du péché d'Adam. Dans ces luttes, les partis en présence ne craignaient pas d'appeler à leur aide le bras séculier : les persécutions dont ont souffert les premiers chrétiens ne leur sont pas venues du dehors, de l'hostilité des Pharisiens, mais du dedans.

Enfin l'Église réussit à constituer son unité et à achever l'édifice de sa doctrine, majestueux comme le Temple et oppressif comme lui, en combinant les biens durables que possédait chacune des trois grandes synagogues de la diaspora juive : à la synagogue judéo hellénique orthodoxe l'Église catholique doit l'interprétation spirituelle de la Loi ; à la synagogue hérétique antinomiste, la notion du « Christ Fils de Dieu à qui est donnée la puissance d'abolir la loi nationale et cérémonielle » ; à la synagogue nazaréenne, l'évangile. La constitution du dogme de la Trinité scella la rupture avec le judaïsme, mais non sans s'être heurtée à la longue résistance de l'esprit monothéiste juif, qui persistait dans l'Eglise.

Cette tentative pour reconstruire l'histoire de la Synagogue et de l'Église à leurs débuts en ramenant tout au judaïsme hellénistique, appelle bien des réserves. La tendance pharisiennne-rabbinique tient beaucoup plus étroitement que ne le veut M. Friedländer à l'essence même du judaïsme ; elle est aussi vieille que lui : le Code Sacerdotal, charte du judaïsme, a déjà pour mot d'ordre d'« élever une haie » de pratiques et de rites distinctifs autour des trésors religieux de la nation. Et dès le retour de l'exil on voit un puissant parti rigoriste, séparatiste, c'est-à-dire pharisien avant la lettre, aux prises avec les tendances plus larges qui persistaient ou apparaissaient dans le monde juif. Cette tendance étroite, à laquelle appartenaient Aggée et Zacharie, Esdras et Néhémie, la plupart des auteurs d'Ésaïe 56-66, ceux du livre de Malachie, des Chroniques, de la majorité des Psaumes, de Tobie, le

Siracide, paraît avoir eu, d'une façon générale, la direction des esprits. Ce parti aspirait, du reste, à autre chose qu'à l'indépendance politique : c'était l'existence même du judaïsme comme religion, comme Église, qu'il croyait défendre. Que le moyen choisi par lui ne fût pas le meilleur, d'accord : une Église conquérante et largement ouverte assure bien mieux son existence que celle qui, s'en tenant à la défensive, cherche uniquement à se prémunir contre les influences pernicieuses venues du dehors. Mais la déviation — s'il faut, comme cela ne paraît pas douteux, voir là une infidélité à l'esprit des prophètes d'Israël — la déviation est bien plus ancienne et plus profonde que ne le croit M. Friedländer.

En ce qui concerne le judaïsme de la diaspora, il est bien probable que c'est lui qui a créé la synagogue, comme le soutient notre auteur. Mais les preuves qu'il donne de sa thèse ne sont pas satisfaisantes. Les *ιερά* multiples et rivaux qu'avaient les Juifs d'Égypte « contrairement à la règle » et que devait remplacer le sanctuaire unique de Léontopolis, n'étaient pas des synagogues, mais des lieux de sacrifices, expressément comparés aux temples des Égyptiens (Josèphe, *Ant. Jud.*, XIII, 3, 1), analogues à l'*agoura* de Yahou à Eléphantine. La véritable preuve de l'antiquité des synagogues en Égypte, c'est l'inscription de Schédia, près Alexandrie, connue depuis 1902 et qui atteste l'existence d'un bâtiment de ce genre sous Ptolémée III Evergète (247-222 av. J.-C.) : *ὑπὲρ Βασιλέως Πτολεμαίου ... τὴν προσευχὴν οἱ Ἰουδαῖοι*. Il est curieux que M. Friedländer ait négligé ce texte capital.

Arrivons au point le plus original de sa thèse : le rôle capital qu'il attribue aux tendances hétérodoxes qui se faisaient jour dans la diaspora juive. Les témoignages cités ne paraissent pas établir que ces tendances aient eu la cohésion, la précision ni le radicalisme qu'il leur prête, qu'il y ait eu des « synagogues antinomistes » organisées et répandues dans tout le monde grec. Le passage de Philon sur lequel M. Friedländer s'appuie principalement (*De migr. Abr.*, II, 450) donne plutôt l'impression que la majorité des Juifs hellénistes tenait absolument à la pratique de la Loi ; et que, *par crainte* de l'opinion de cette majorité, la plupart des adeptes de l'allégorie s'y conformaient aussi ; seuls quelques radicaux osaient aller jusqu'au bout de leurs principes et rejetaient les commandements de la Loi entendus au sens littéral. De fait, la plupart des productions du judaïsme hellénistique, quand on les débarrasse de leur déguisement philosophique et qu'on regarde au fond des idées, ne sont séparées du judaïsme pharisaïque que par des nuances. Il n'y a pas trace, que je sache, dans les lettres de Paul, de

polémique contre des Juifs qui nieraient l'inspiration de l'Ancien Testament; c'est un argument bien fort contre l'existence d'un puissant groupement antinomiste dans les juiveries de la diaspora au milieu du 1^{er} siècle de notre ère.

Mais si M. Friedländer avait prouvé que les tendances qui se manifestèrent dans le développement de l'Église sous les noms de paulinisme, de gnosticisme, existaient déjà dans le judaïsme hellénistique *à l'état de vellétés, d'aspirations individuelles*, il aurait déjà apporté une contribution intéressante à l'histoire des origines du christianisme.

Pour ce qui concerne l'évangile primitif de Jésus, l'auteur s'est, avec raison, séparé de ceux qui croient l'avoir expliqué par le judaïsme pharisaïque parce qu'ils retrouvent plusieurs des sentences de Jésus dans les écrits rabbiniques, sans voir que, sous la similitude des paroles, l'esprit de sa prédication était foncièrement différent. Pour lui, c'est à des influences venues de la diaspora hellénistique qu'il croit pouvoir rapporter la genèse de cet évangile de Jésus. On ne saurait dire que la démonstration qu'il a esquissée de ce point soit bien convaincante : l'analyse que nous avons donnée de cette partie de son travail aura suffi à en faire ressortir la fragilité.

Adolphe Lods.

A. BONHÖFFER. — **Epiktet und das Neue Testament.** — Giessen, 1911, 412 p. (*Collection der Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten*).

Ce n'est pas d'aujourd'hui que l'on a remarqué que les Entretiens d'Epictète offrent de surprenantes ressemblances avec les écrits du Nouveau Testament. On a pu se demander si le philosophe stoïcien n'avait pas lu le livre des chrétiens, et n'en avait pas emprunté plus d'une sentence. Cette question, des théologiens et des critiques l'ont reprise dans ces dernières années. On l'a discutée avec une certaine vivacité en Allemagne. M. Bonhöffer, dont les études sur Epictète font autorité, est entré à son tour dans la lice, et nous a donné en un gros volume une opinion motivée et approfondie.

Avant lui Th. Zahn en Allemagne, K. Kuiper en Hollande avaient étudié la question, et étaient arrivés à la conclusion que le philosophe stoïcien a connu le Nouveau Testament. Le critique hollandais soutenait même qu'Epictète visait expressément en maint endroit le chris-

tianisme. Ces vues n'ont pas conquis l'adhésion du public compétent. M. Bonhöffer à son tour les repousse. Il a voulu manifestement résumer et clore le débat. Dès que l'on aborde la question des rapports d'Epictète et du Nouveau Testament, on s'aperçoit qu'ils soulèvent un double problème. Epictète a-t-il connu et utilisé le Nouveau Testament? C'est le premier. Mais on est bientôt amené à se demander si les évidentes analogies que présentent les Entretiens et le Nouveau Testament ne proviendraient pas de ce que les auteurs du Nouveau Testament ont emprunté au stoïcisme un certain nombre d'idées et d'expressions. C'est le Nouveau Testament qui serait tributaire d'Epictète, dans ce sens qu'Epictète représenterait le stoïcisme contemporain des auteurs du Nouveau Testament.

Ces deux questions font tour à tour l'objet des recherches de notre auteur. Tout à fait négative en ce qui concerne Epictète et le Nouveau Testament, la solution qu'il propose l'est presque également en ce qui concerne le Nouveau Testament et le stoïcisme. M. B. est disposé à limiter à fort peu de chose l'influence que le stoïcisme a pu avoir sur le christianisme primitif, y compris le paulinisme.

Par quelle méthode arrive-t-il à ce résultat? Par une sorte de statistique comparée des mots. M. B. constate tout d'abord qu'il existe environ deux cents vocables caractéristiques qui appartiennent à la fois au vocabulaire du Nouveau Testament et à celui d'Epictète. Dans le Nouveau Testament, ces vocables se répartissent inégalement selon les auteurs. M. B. en a dressé des tables. C'est Paul, les Actes et les lettres dites deutéro-pauliniennes qui accusent la plus forte proportion de ces mots. M. B. relève ensuite d'abord dans le Nouveau Testament, puis chez Epictète la liste des termes dont on peut dire qu'ils sont essentiels, mais qui se trouvent chez l'un et non chez l'autre. Il y en a une liste fort respectable. Notre auteur conclut de ce fait que, s'il y avait dépendance l'un de l'autre, ces termes ne seraient pas absents du vocabulaire de l'un des deux. L'omission de termes aussi significatifs ne s'explique pas chez un auteur tributaire d'un autre.

Mais que fait-on des deux cents vocables, significatifs eux aussi, qui sont communs et à Epictète et au Nouveau Testament? Ne prouvent-ils pas qu'il y a eu dépendance, au moins d'un côté, d'Epictète du Nouveau Testament, ou du Nouveau Testament du stoïcisme? Ces deux cents vocables, M. B. les soumet à un examen critique très attentif. Il constate que ces termes appartiennent les uns à la *κοινή* vulgaire, les autres à ce qu'on appelle la *κοινή* littéraire. Ne repro-

chait-on pas à Epictète son langage barbare, $\beta\epsilon\rho\delta\alpha\rho\iota\zeta\epsilon\iota$? Ces vocables, Epictète et les auteurs du Nouveau Testament ont pu donc les puiser à la même source, dans la $\kappa\omicron\iota\nu\eta$. Inutile de supposer qu'il y a eu emprunt de l'un à l'autre.

Défalcation faite des termes — on n'a relevé que ceux qui ont quelque relief — que nos auteurs ont pris à la $\kappa\omicron\iota\nu\eta$, il en reste un petit nombre qui ne paraissent pas dériver de cette source. Que prouvent-ils d'après M. B. ? Simplement que certains auteurs du Nouveau Testament les ont empruntés aux stoïciens. Effet d'une infiltration inconsciente.

Il résulte donc de cette comparaison toute philologique qu'Epictète n'a pas connu les écrits du Nouveau Testament. Il n'est pas prouvé qu'il les a utilisés. Dans un dernier chapitre, M. B. compare les doctrines de son auteur à celles du Nouveau Testament, et constate partout que les oppositions l'emportent sur les analogies.

Nous rendons volontiers hommage à la sagacité de M. B., ainsi qu'à sa connaissance précise et sûre d'Epictète. Avouons cependant que la méthode qu'il a appliquée au problème des rapports d'Epictète et du christianisme ne nous paraît pas heureuse.

Statistiques de mots ou statistiques de chiffres sont singulièrement fallacieuses. Elles se prêtent aux interprétations les plus diverses. Dans le cas présent sont-elles probantes, et suffisent-elles pour trancher les problèmes auxquels on les applique ? Vous constatez que des termes essentiels et des formules caractéristiques du Nouveau Testament ne se trouvent pas dans les Entretiens d'Epictète. Vous en concluez que s'il avait lu le Nouveau Testament, il aurait relevé, utilisé ces termes. Mais les idées ou les sentiments qu'expriment les vocables ou les formules dont il s'agit sont-ils nécessairement absents, parce que les termes dont les auteurs du Nouveau Testament se servent pour traduire ces idées et ces sentiments sont absents ? Epictète n'a-t-il pas pu les transposer en son langage à lui ? Plotin, dans un traité contre les gnostiques, précisément revêt les idées de ses adversaires de termes qui leur sont étrangers. Il a transposé la pensée gnostique en langage philosophique et plotinien. Puis on dit que les auteurs du Nouveau Testament ont emprunté la plupart des termes qu'ils ont en commun avec Epictète à la $\kappa\omicron\iota\nu\eta$, et que celui-ci en a fait autant de son côté. De là tant de vocables significatifs qu'on retrouve et dans le Nouveau Testament, et dans les Entretiens. L'explication est plausible, mais elle ne porte pas en elle-même sa preuve. Epictète a pu emprunter ces termes aussi bien au Nouveau Testament qu'à la $\kappa\omicron\iota\nu\eta$. Il reste à prouver

qu'il ne l'a pas fait. Enfin on reconnaît que, tout compte fait, il reste un certain nombre d'expressions analogues à celles du Nouveau Testament qui se trouvent dans les Entretiens, et dont on ne parvient pas à expliquer l'origine. On a beau affirmer qu'il n'est pas vraisemblable qu'Epictète ait connu le Nouveau Testament, ou qu'il avait des idées trop entières pour adopter celles d'autrui, on n'a pas encore prouvé qu'il n'est en rien tributaire du Nouveau Testament. Finalement le problème dont on prétend nous apporter la solution subsiste toujours. Dans un chapitre des plus intéressants (p. 283-338), M. B. note tous les passages du Nouveau Testament et des Entretiens qui présentent des analogies. Il y en a de bien frappantes. Ainsi groupées, elles font le plus grand effet. Après toutes les explications et les comparaisons de M. B., on se demande encore si ceux-là n'ont pas raison qui prétendent qu'Epictète a connu le christianisme et le Livre des chrétiens.

Il nous semble qu'il y avait une autre méthode à appliquer dans le cas présent. Il aurait fallu d'abord confronter les deux principes essentiels, celui du stoïcisme et celui du christianisme primitif. Pour le stoïcien, le principe essentiel n'est autre que la loi qui est au fond des choses; pour le chrétien, c'est le Dieu de Jésus-Christ. Le premier est une abstraction, le second se confond avec une personne. Mais dans l'un et l'autre cas, la règle est la même. L'individu doit se subordonner et au besoin se sacrifier à son principe. Le stoïcien doit conformer toute sa conduite à la loi, à la nature comme il l'appelle, ou à Dieu immanent dans le Cosmos. Le chrétien se subordonne et se sacrifie au Christ. L'obéissance est au fond la même des deux côtés; l'individu s'efface devant l'ensemble, ou devant la personne qui est l'objet de son culte; le résultat est le même. Dans le cas d'Epictète, la ressemblance des principes et de l'attitude qu'ils impliquent est d'autant plus marquée qu'Epictète est presque un mystique. Le principe du Cosmos est pour lui plus que la loi immanente dans les choses; il le personnifie; il l'appelle Dieu; mais à ses yeux l'appellation a toute sa portée et son plein sens. Il la prend au sérieux. Ainsi les points de départ sont les mêmes pour le stoïcisme et pour le christianisme. L'attitude qu'ils entraînent est donc la même. Est-il surprenant qu'à mesure que l'un et l'autre se développent et embrassent la vie humaine, ils se rapprochent, parfois se rencontrent, pour s'écarter ensuite l'un de l'autre? Ce sont comme deux cours d'eau dont les sources ne sont pas les mêmes; mais ces sources sont sur les mêmes pentes, l'une près de la cime, l'autre à mi-côte. La direction générale que suivent les eaux est forcément la même; long-

temps les deux lits restent parallèles, finalement les deux fleuves débouchent dans l'océan assez loin l'un de l'autre. C'est donc, avant tout, dans les principes qu'il faut chercher l'explication de tant de surprenantes analogies entre les *Entretiens* et le Nouveau Testament, quitte à admettre que tel mot ou même telle sentence d'origine chrétienne a pu s'introduire dans le langage d'Epictète. Au temps où il vivait, l'Asie Mineure foisonnait de chrétiens.

E. DE FAYE.

J. G. FRAZER. — **The Golden Bough**, *a study in magic and religion*. 3^e édition, revue et augmentée, en 7 volumes in-8°. — Londres, Macmillan, 1910-1911. — I. *The magic Art and the Evolution of Kings*, en deux volumes. — II. *Taboo and the Perils of the soul*, 1 vol. — III. *The dying God*, 1 vol. ¹.

Quand M. Frazer entreprit jadis d'éclairer à l'aide de la méthode comparative l'institution singulière du sacerdoce de Nemi, il pensait avoir assez d'un petit volume pour exposer l'hypothèse qu'il s'était formée sur ce sujet. Mais, quand la première édition du *Golden Bough* parut en 1890, le livre formait déjà deux volumes in-8°. Dix ans plus tard paraissait une seconde édition en trois volumes. Et voici qu'en 1910 a commencé de paraître la troisième édition, qui comprendra sept volumes. Ainsi, de décade en décade, l'œuvre célèbre de M. Frazer, à la façon d'un organisme vivace et bien nourri, grandit, s'enfle et s'enrichit des matériaux copieux que lui apporte un labeur inlassable.

Il y a quelque chose d'émouvant et d'imposant dans cet élargissement périodique, qui reflète le progrès d'une érudition de plus en plus vaste et d'une pensée toujours jeune, toujours en mouvement, toujours en quête d'hypothèses nouvelles. Mais il se peut que cette croissance indéfinie du *Golden Bough* manifeste aussi une erreur dans le dessein initial et dans la méthode suivie. Si, en science sociale, on fait consister la preuve non dans l'analyse approfondie d'un groupe de faits ethnographiquement

1) La quatrième partie a paru sous le titre *Adonis, Attis, Osiris* et a fait l'objet de plusieurs comptes rendus dans cette *Revue* (t. LIV, p. 436 sqq.; t. LV, p. 113 sqq.; t. LVIII, p. 262 sqq.). Il reste à paraître les deux dernières parties, qui seront intitulées *The Man of Sorrows* et *Balder the Beautiful*.

limité et typique, mais dans l'accumulation aussi complète que possible des cas analogues que présentent toute les sociétés humaines, on se condamne à une collection d'exemples, qui, si avancée qu'on la suppose, sera toujours inachevée. D'autre part, si, au lieu de se proposer pour objet d'étude une institution déterminée, on envisage *toutes* les institutions sociales et religieuses dans la mesure où elles peuvent jouer un rôle dans la solution d'une énigme archéologique, — comme, en ces matières, tout tient à tout, — le champ de l'œuvre est aussi illimité dans l'ordre logique qu'il l'est dans l'ordre ethnographique ou historique. C'est pourquoi, étant données la fraîcheur intellectuelle et la puissance de travail de M. Frazer, il n'y a aucune raison pour que nous ne voyions pas paraître, en 1920, une quatrième édition du *Golden Bough*, en dix ou douze volumes.

C'était une opération risquée que de vouloir verser une masse énorme de matériaux nouveaux dans le cadre d'un ouvrage, que beaucoup trouvaient trop riche et trop touffu. Déjà, dans les précédentes éditions, il avait fallu toute l'ingéniosité et tout le charme littéraire de M. Frazer pour faire tenir dans la théorie d'un fait-divers sacré une véritable Somme du folk-lore et de l'ethnographie religieuse. Certains critiques, — en particulier ici même, Léon Marillier¹, — lui avaient donné le conseil de ramener le *Golden Bough* proprement dit aux proportions restreintes qui convenaient au sujet et d'en faire passer toute la substance dans « un grand traité de mythologie comparée ». M. Frazer n'a pas suivi ce conseil : sa nature d'humaniste, d'artiste fasciné par l'antiquité classique, sa répugnance pour la construction systématique, sa préoccupation d'atteindre par delà les spécialistes le grand public cultivé l'ont déterminé à maintenir la figure tragique du prêtre de Nemi au premier plan et au centre de sa vaste composition.

Mais M. Frazer a fait à ses critiques une concession importante. Il a parfaitement senti que la croissance formidable du *Golden Bough* devait être soumise, comme tout développement organique, à la loi de la différenciation des parties. Le *Golden Bough* apparaît maintenant comme une collection de traités distincts, n'ayant entre eux d'autre lien que leur rapport avec les éléments divers de la légende et du culte de Nemi. Chacune des six parties qui composent l'ouvrage a son titre, sa préface et son index propres et forme un tout à peu près indépendant. L'unité de l'ensemble y perd peut-être ; mais elle n'a jamais été qu'extérieure et

1) R. H. R., XXV (1892), p. 99.

apparente; par contre, l'unité réelle des divers traités, que contenait déjà l'ancien *Golden Bough*, ressort avec beaucoup plus de netteté. De même, à l'intérieur de chaque partie, on sent que M. Frazer a été très vivement préoccupé d'introduire, dans le corps massif de son œuvre, de l'air et de la clarté, d'accentuer les divisions, de mieux marquer les articulations du raisonnement. En outre, détail qui a son importance, l'idée essentielle de chaque paragraphe est résumée, en marge, dans une manchette. Les lecteurs du nouveau *Golden Bough* peuvent donc prendre confiance et ne pas se laisser intimider par le poids formidable de l'édition actuelle : les sept volumes de 1910 sont certainement mieux ordonnés, plus faciles à lire et moins indigestes que ne l'étaient les trois volumes de 1900. Il faut féliciter hautement M. Frazer d'avoir réussi à faire de ce paradoxe une vérité.

Nous n'entreprendrons pas de résumer une fois de plus le *Golden Bough*. Que ceux de nos lecteurs, à qui cette œuvre classique ne serait pas encore familière, veuillent bien se reporter aux articles ou comptes rendus, que Léon Marillier, MM. Goblet d'Aviella, Dussaud et van Gennep ont consacrés dans cette *Revue* soit aux deux premières éditions anglaises, soit à la traduction française, soit à *Adonis*, *Attis*, *Osiris* qui forme la quatrième partie du nouveau *Golden Bough*, soit enfin aux *Lectures on the early history of the kingship*, qui n'étaient guère qu'une série d'extraits anticipés de la troisième édition, présentés sous la forme de la conférence. Nous nous bornerons ici à signaler les principales modifications qu'a subies le *Golden Bough* de 1900 à 1910. Bien entendu, nous ne relèverons pas les additions de faits, quand elles ne changent ou n'ajoutent rien à la doctrine; car il faudrait citer tous les chapitres et presque tous les paragraphes. Il suffira d'indiquer les changements, les corrections, les développements nouveaux que M. Frazer a apportés à sa théorie générale et à ses hypothèses d'antan.

La première *Partie* de la troisième édition, qui traite de l'art magique et des débuts de la royauté, correspond au premier *chapitre* de l'édition précédente; mais, au lieu de tenir en 232 pages, elle remplit deux volumes qui comptent, chacun, plus de 400 pages.

M. Frazer est resté fidèle, dans l'ensemble, à la théorie générale de la magie et des débuts de l'évolution religieuse, qu'il a formulée pour la première fois en 1900. Les modifications qu'il y a apportées ne concernent guère que la terminologie (I, p. 52 sqq.; cf. p. 9 sq. de la seconde édition). Le nom de *magie sympathique* revêt toujours, dans

la langue actuelle de M. F., une signification générique : il vaut pour l'ensemble des opérations magiques qui, toutes, se fondent sur la « loi de sympathie ». Pour désigner cette espèce de la magie qui utilise la « loi de similarité », M. Frazer préfère aux noms de magie *imitative* ou *mimétique* qu'il employait autrefois celui de magie *homéopathique*, parce qu'il n'implique pas, comme les précédents, la présence d'un agent conscient et qu'il peut, par suite, s'appliquer à toute la nature, indépendamment de l'intervention humaine. En effet, pour M. F., la magie enveloppe non seulement un art manqué, mais une science, qui, pour être fallacieuse, n'en constitue pas moins une véritable représentation de l'univers. Quant à la seconde branche de la magie, que M. Frazer désignait autrefois par l'expression assez peu heureuse de *magie sympathique au sens étroit du mot*, elle reçoit maintenant le nom de *magie contagieuse*, qui recouvre à la fois, pour l'auteur, les idées de contact et de contagion.

Mais ces changements de vocabulaire ne touchent pas au fond de la pensée. Nous retrouvons dans cette édition les thèses maîtresses auxquelles le nom de M. Frazer restera attaché : la magie est une science fausse, mais toute positive, un art impuissant, mais purement utilitaire ; il n'entre dans la pensée primitive aucun élément d'ordre mystique ; l'humanité a passé d'abord par un âge de la magie, aussi extérieur et antérieur à l'âge de la religion que l'âge de pierre par rapport à l'âge du fer (I, pp. 220 sqq., notamment 226, n. 2 ; cf. IV, p. 2). Des amis philosophes ont attiré l'attention de M. Frazer sur un passage des *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, où Hegel formule, en s'appuyant sur quelques faits esquimaux et africains, des vues analogues sur la nature de la magie et sur ses rapports avec la religion (I, p. ix, p. 235, n. 1 et p. 423 sqq.). La rencontre de deux esprits aussi profondément opposés est certainement curieuse ; mais ce n'est qu'une coïncidence, qui n'a pas, semble-t-il, de valeur probante. Toutefois, les formules abstraites de Hegel, auxquelles M. Frazer n'oppose aucune réserve, peuvent servir à préciser le sens et la portée philosophique de sa théorie. Pour Hegel, ce qui caractérise la magie, c'est qu'elle est le produit immédiat de la conscience empirique de l'individu comme tel, s'arrogeant une domination directe sur les choses. C'est bien, en effet, dans cette direction qu'est orientée la réflexion de M. Frazer. Elle ne fait intervenir, pour expliquer la magie et la première phase de notre évolution intellectuelle, que des éléments puisés dans la conscience individuelle, expérience sensible et association des idées. La magie y

apparaît comme une erreur spéculative, où l'esprit humain, dans son ignorance première, tombe d'une façon presque spontanée, immédiate et, pour ainsi dire, passive (I, p. 234 ; II, p. 376). A plusieurs reprises, M. Frazer insiste sur le caractère purement *physique* de l'opération magique (I, p. 245, p. 315). Tandis que la religion fait appel à des forces invisibles, à des êtres spirituels supérieurs à l'homme, la magie, elle, consisterait exclusivement dans une utilisation directe par la volonté humaine de prétendues lois naturelles, que l'esprit du sauvage projette dans les choses. L'attitude de l'homme, pendant l'« âge de la magie », a été celle d'un maître libre et fier, qui ne reconnaît aucun pouvoir au-dessus de lui et qui domine la nature par l'empire de sa seule force (I, pp. 237-240 ; cf. IV, p. 2). L'activité illusoire du magicien, exactement comme la technique plus sérieuse de l'horticulteur ou de l'éleveur (I, p. 107 sq.), se déroulerait tout entière sur le plan de la pure nature.

Certes, M. Frazer est trop au courant des faits pour prétendre que la magie consiste uniquement à prêter aux lois de l'association des idées une portée objective qu'elles n'ont pas. Il sait que la notion de pouvoir, de force mystérieuse joue dans la magie un rôle fondamental. Il va même jusqu'à dire incidemment, dans une réponse aux critiques de M. Marrett, qu'à ses yeux, la base logique de la magie se trouve dans une application abusive de l'association des idées, mais que *la base physique en est le « mana »* (p. 111, n. 2). Cette formule un peu obscure s'éclaire, si on la rapproche de deux autres passages, également ajoutés dans cette édition (I, p. 54 et p. 174 sq.) : « la base physique de la magie... est une sorte de fluide matériel, analogue à l'éther de la physique moderne, qui est censé unir les êtres dispersés dans l'espace et leur permettre d'agir à distance les uns sur les autres ». Ainsi, la seule notion qui, pour M. Frazer, s'ajouterait dans la magie aux représentations associées de la « conscience empirique », serait celle d'un milieu inerte, vide de toute qualité, de toute énergie et ayant uniquement un rôle de transmission. Mais c'est là entendre d'une façon beaucoup trop simple et trop étroite la notion si riche du *mana*. Sans doute, on peut considérer le *mana* comme un milieu, comme un fluide qui pénètre et réunit les corps ; mais c'est un milieu original, chargé de forces, présentant des qualités spécifiques et variables de condensation, de tension, etc. Si l'on tient absolument aux comparaisons tirées des sciences naturelles, c'est de l'atmosphère, plutôt que de l'éther, qu'il faudrait rapprocher le *mana*, à condition d'ajouter qu'il s'agit ici d'une atmosphère

spéciale, à la fois physique et spirituelle. C'est seulement dans ce milieu spécifique et efficace que les lois de la similarité et de la contagion peuvent jouer, de manière à produire l'effet magique.

En outre, cette atmosphère indispensable à la magie a ceci de particulier que les hommes ne se bornent pas à la constater, mais qu'ils contribuent à la constituer en se pliant à tout un ensemble de conditions requises de lieu, de temps, de secret, de « tenue » physique et morale, etc. Ces conditions, qui sont présentes dans la plus pauvre des opérations de magie individuelle, prennent une importance extrême dans les cérémonies de ce que M. Frazer appelle la magie publique (I, p. 244 sqq.). Il est très remarquable que M. Frazer, qui a apporté tant de compléments à son œuvre primitive, n'a pas cru nécessaire de faire entrer, cette fois, en ligne de compte les conditions rituelles, qui sont indispensables au succès de toute opération magique. Dans cette édition comme dans les précédentes, M. Frazer s'intéresse à peu près exclusivement à la « matière » des représentations et des pratiques magiques ; il laisse presque complètement de côté leur « forme », pourtant essentielle. Si M. Frazer s'était soucié de réparer cette omission et s'il n'avait pas arbitrairement restreint la notion du « milieu » propre à la magie, peut-être aurait-il attaché une importance plus grande qu'il ne le fait à la proposition que « le *mana* est la base physique de la magie » ; peut-être n'aurait-il plus admis que l'opération magique se réduit à une action purement physique ; peut-être enfin aurait-il senti le besoin de reviser profondément sa théorie de l'« imperméabilité » et de l'antériorité de la magie par rapport à la religion.

M. Frazer a incorporé au *Golden Bough* (I, pp. 111-119, p. 142 sq.) la théorie qui voit dans le tabou une *magie négative* et qu'il avait déjà exposée dans ses *Lectures on the early history of the kingship* (p. 52 sqq.). Il se borne, pour faire droit aux critiques de M. Marrett, à l'atténuer par quelques formules qui en restreignent la généralité. M. Frazer note que l'idée de considérer les tabous comme des rites négatifs est venue à peu près simultanément à plusieurs auteurs et qu'elle a été pour la première fois formulée avec précision en 1904 par MM. Hubert et Mauss. Mais peut-être l'accord n'est-il pas aussi complet que M. Frazer le croit. S'il s'agit de situer les tabous à leur place dans le culte et de marquer leur parenté avec les observances rituelles dont ils sont en quelque sorte la contre-partie négative, rien de mieux : il y a là une vue juste, commode et probablement féconde, que beaucoup de chercheurs acceptent, en effet, aujourd'hui. Mais, quand M. Frazer s'efforce de

réduire le tabou à la magie négative, il entend le vider de toute signification religieuse : le type par excellence de l'interdiction rituelle, ce serait la règle qui interdit au guerrier de manger le cœur du lièvre, de peur qu'il ne contracte, par voie d'homéopathie ou de contagion magiques, les qualités indésirables que ce cœur tient en réserve. Nous doutons fort que MM. Hubert et Mauss soient disposés à voir dans cette règle d'abstention, dictée par la prudence individuelle, — qui relève, en effet, de la magie négative, — le prototype de toutes les interdictions rituelles. En tous cas, l'effort tenté par M. Frazer pour esquisser une théorie du tabou, qui ferait complètement abstraction de la notion de *sacré*, nous paraît méconnaître des faits essentiels et constituer non un progrès, mais un recul pour la science.

D'ailleurs, lorsque M. Frazer en vient, dans la seconde Partie de cette édition, à exposer dans son ensemble le système des tabous, il laisse à peu près entièrement de côté la théorie de la *magie négative* : c'est à peine s'il y fait allusion dans trois ou quatre passages de ce volume (III, pp. 150 sqq., 164, 202, 204). Par contre, il y est question presque à chaque page de vertus mystérieuses; de forces ou d'influences spirituelles, puissantes et redoutables, de réserves de sainteté qu'il faut préserver de toute atteinte, dans l'intérêt de l'individu et de la communauté (III, *passim*; notamment, pp. 132, 138 sq., 224 sq., 285, 293). Si la manière dont M. Frazer présente ici les faits est correcte, comme nous le croyons, il faut, semble-t-il, ou bien renoncer à faire du tabou une espèce négative de la magie, ou bien reconnaître qu'il entre dans la magie, positive ou négative, des éléments qui sont très loin d'être « purement physiques ».

Mais M. Frazer n'accepte pas ce dilemme; et un passage important de la seconde Partie, ajouté dans cette édition, nous laisse entrevoir comment s'opère, dans sa pensée, la conciliation de deux thèses qui semblent contradictoires. M. Frazer y analyse, à la lumière des faits esquimaux, ce qu'il appelle *la base spirituelle du tabou* (III, p. 210); car il ne s'agit plus ici, comme dans la première Partie, de la base *logique* ou *physique* de la magie négative. Cette base spirituelle, c'est l'animisme. Quand les primitifs instituent ou observent des tabous, c'est toujours en vue de retenir leurs âmes volages ou de les préserver des dangers qui les menacent, en particulier de la malice et de la colère des autres âmes ou des esprits. La morale primitive ne fait intervenir aucun élément « surnaturel » : ce sont des « *êtres purement naturels* » qui y déterminent ce qui est bien et ce qui est mal. Les tabous se

fondent sur « une théorie des relations directes des êtres vivants entre eux »; il s'agit simplement de ne pas déplaire aux âmes des hommes puissants, ou des animaux, ou des plantes, ou du monde matériel. C'est seulement plus tard que les dieux interviendront; alors seulement les tabous recevront un vernis éthique et religieux, d'ailleurs superficiel : ils apparaîtront comme des commandements divins, pourvus de sanctions surnaturelles (III, pp. 213 sq., 218; cf. pp. 416 sq., 420). Ainsi, tandis que beaucoup d'ethnologues distinguent et opposent l'animisme, ou doctrine des esprits, et le dynamisme, ou doctrine des forces magico-religieuses impersonnelles, pour M. Frazer, ce sont là deux aspects d'une même philosophie grossière et primitive, qui pourrait se définir un pré-déisme naturaliste. A vrai dire, nous ne voyons pas très bien comment M. Frazer peut ranger parmi les *êtres vivants et purement naturels* les esprits des morts, auxquels il attribue pourtant une grande influence sur la pensée et sur la conduite des primitifs. D'autre part, les dieux, qui s'incarnent sous forme humaine ou animale, perdent-ils, aux yeux de M. Frazer, leur caractère « surnaturel » et religieux ? Mais surtout, comment M. Frazer peut-il intégrer à la nature physique des pouvoirs, personnels ou impersonnels, dont il reconnaît le caractère mystérieux et spirituel, simplement parce qu'ils viennent s'attacher, se surajouter à des corps visibles, ces mêmes pouvoirs devenant surnaturels, quand ils sont rapportés à des personnes invisibles, aux dieux ? Pourtant, le point d'application d'une force n'en change pas la nature. Or, c'est sur cette délimitation arbitraire du *naturel* et du *surnaturel* que M. Frazer édifie toute sa théorie des rapports de la magie et de la religion¹.

Laissons les théories générales et revenons à la première Partie.

On se rappelle que M. Frazer voit dans le prêtre de Némi le représentant humain de Virbius; celui-ci serait une forme locale de Janus (= Dianus), qui équivaldrait lui-même à Jupiter et serait l'époux de Diane, la déesse d'Aricie (II, pp. 129, 378 sqq.). A propos de ce couple hypothétique, M. Frazer nous présente, dans cette édition, une importante étude sur le mariage des dieux et de leurs représentants humains

1) Cette préoccupation qu'a M. Frazer de n'admettre chez les primitifs aucun élément « surnaturel » explique une correction assez significative de la troisième édition. En 1900, M. Frazer parlait encore des « dangers spirituels ou surnaturels », qui menacent les personnes soumises au tabou (I^{er}, p. 343). En 1910, reproduisant ce paysage il remplace *supernatural* par *ghostly* (III^{er}, p. 224).

(II, pp. 97-252). Il est vrai que, pour certaines parties de cet exposé, il s'est borné à déplacer des fragments de l'édition antérieure : ainsi, le chapitre XI, qui est consacré à l'influence des rapports sexuels sur la végétation, est simplement une reproduction un peu amplifiée des pp. 205-216 du vol. II de 1900. Mais il y a, dans cette étude des couples divins et liturgiques, des développements entièrement inédits. Les plus intéressants, selon nous, sont ceux qui concernent le feu (II, p. 195-265). Des faits rassemblés par M. Frazer, il ressort, en particulier, que la production du feu par friction est considérée, dans bon nombre de sociétés inférieures, comme une véritable génération : elle suppose l'accouplement de deux principes, l'un mâle, l'autre femelle, qui sont, assez souvent, mis en œuvre respectivement par un homme et par une femme. M. Frazer aurait pu enrichir sa collection avec des faits polynésiens. Le terme *hika* sert à la fois à exprimer la génération sexuelle et l'allumage du feu ; la baguette pointue en bois dur, qui est insérée verticalement et agitée dans la fossette d'une planchette horizontale en bois tendre, est appelée, chez les Morioris et chez certains Maoris, du même nom, *ure*, que l'organe génital mâle. En outre, dans une tradition maori qui raconte l'allumage d'un feu particulièrement sacré et puissant, il est dit expressément que la baguette verticale est mue par un prêtre-magicien, tandis que sa fille aînée tient avec ses pieds la planchette horizontale où la semence du feu va être déposée (Cf. White, *Ancient history of the Maori*, II, p. 189 sqq. et Gudgeon, in *Journal of the Polynesian society*, XVI, p. 88 sq.). M. Frazer utilise des faits analogues, notamment le bel ensemble de croyances et de pratiques que présentent à cet égard certains Bantous du sud-ouest africain, afin de rendre compte du culte du feu chez les Romains. Il y aurait le même rapport entre la planchette « mère du feu » et Vesta qu'entre la gerbe « mère du blé » et Déméter ; la divine Mère du feu aurait eu un partenaire tout trouvé en Jupiter, le dieu du chêne, qui fournissait aux Aryens d'autrefois le bois dur de leurs baguettes « mâles ». Les rois de Rome qui, selon notre auteur, personnifiaient Jupiter sur la terre, ont dû jouer pour lui le rôle de « pères du feu » : n'est-ce pas leur foyer privé qui est devenu par la suite le foyer public de l'État ? Quant à Vesta, elle était figurée par les Vestales, les vierges-mères du feu : leur chasteté obligatoire s'expliquerait aisément, d'une part, par leur devoir de fidélité envers l'époux divin et, d'autre part, par la nécessité de garder pour l'enfantement du feu leur vertu génératrice tout entière.

Avec sa modestie coutumière, M. Frazer se défend d'avoir voulu

écrire une histoire générale de la religion aryenne (II, p. 356, n. 7); mais tous les spécialistes reconnaîtront sans doute volontiers que le *Golden Bough*, surtout sous sa forme présente, apporte à cette histoire une contribution extrêmement importante. Utilisant les travaux de M. A. B. Cook, M. Frazer corrige et complète certaines de ses vues antérieures. C'est ainsi qu'il reconnaît avoir, dans les éditions précédentes, « mis de côté d'une façon beaucoup trop sommaire l'aspect météorologique de Zeus et Jupiter » (II, p. 358, n. 1). Aussi loin que nous puissions remonter dans le passé aryen, Jupiter nous apparaît, tout ensemble, comme un dieu du chêne, du ciel, de la foudre et de la pluie. Mais M. Frazer persiste à penser que, dans cette complexe personnalité divine, l'élément original est le chêne. Il lui paraît plus simple, plus facile, plus conforme aux habitudes de la pensée primitive, de supposer qu'un humble dieu sylvain a été promu à la dignité de grand dieu cosmique que d'imaginer le processus inverse; d'ailleurs, cette promotion s'expliquerait sans peine par la croyance que la foudre est un feu céleste, engendré par le dieu du chêne de la même façon que le feu terrestre et humain (II, pp. 348 sqq., 372 sq. et 386). Cette théorie paraît faire intervenir des postulats assez contestables. Mais nous devons laisser aux spécialistes le soin de l'apprécier. Bornons-nous aussi à leur signaler qu'ils trouveront encore dans cette première Partie des développements nouveaux sur les fonctions magiques et religieuses des rois de Rome et d'Albe, ainsi que sur les règles de la succession au pouvoir royal (II, pp. 171 sqq., 268 sqq.); sur la fête pastorale des *Parilia*, qui se perpétue dans l'Europe orientale d'aujourd'hui sous la forme d'une fête de Saint-Georges (II, p. 324 sqq.) et sur beaucoup de points de détail que nous ne pouvons pas même énumérer.

Nous avons déjà eu l'occasion d'examiner la théorie générale exposée dans la seconde Partie, qui traite du tabou et des périls de l'âme. Cette Partie contient, d'ailleurs, peu de passages entièrement inédits. Bornons-nous à signaler : une étude des interdictions de la pêche et de la chasse, qui comprend, à propos des faits recueillis chez les Esquimaux centraux par M. Boas, une rapide théorie de la confession des péchés (III, pp. 190-223); — une explication de la règle rituelle, qui veut qu'au cours de certaines cérémonies on ait un pied chaussé et l'autre nu : il s'agirait de « lier » l'adversaire par les nœuds du soulier et de se tenir soi-même libre de tout lien (pp. 310-313); — l'hypothèse d'après laquelle les coutumes relatives à l'imposition du nom aux nouveau-nés procéderaient de la croyance dans la réincarnation des âmes (p. 366-372).

Dans le tome IV, qui forme la troisième Partie du nouveau *Golden Bough*, M. Frazer aborde l'étude de la mort des dieux et du meurtre rituel des personnages divins. On comprend qu'il y fasse une large place aux faits recueillis en 1909 et en 1910 par M. C. G. Seligmann dans la région de Fashoda (IV, pp. 17-33, p. 198, 204, 206). Nous ne savons pas si l'ensemble de représentations et de pratiques, que M. Frazer a imaginé pour rendre compte du sacerdoce de Némi, s'est jamais trouvé réalisé chez les anciens Latins. Mais ce qui est sûr, c'est qu'il a existé à peu près intégralement jusque dans ces derniers temps chez les Dinka et surtout chez les Shilluk du Soudan. Il est bien probable que c'est la lecture du *Golden Bough* qui a orienté spécialement l'enquête de M. Seligmann du côté de ces hommes-dieux, que leurs adorateurs vénèrent au point de ne pouvoir les laisser survivre à l'affaiblissement de leur virilité. Si le prêtre de Némi n'avait pas exercé l'ingénieuse érudition de M. Frazer, nous n'aurions peut-être jamais connu les coutumes remarquables, grâce auxquelles le nom de Fashoda sera bientôt aussi célèbre parmi les ethnologues qu'il l'était déjà parmi les diplomates et les historiens de la politique contemporaine. Il y a là pour l'auteur du *Golden Bough* une belle récompense de son effort ; elle l'aidera sans doute à supporter avec philosophie les remontrances de certains critiques, qui ne se lassent pas de lui reprocher le caractère hasardeux de ses conjectures.

La règle ancienne, qui soumettait tous les huit ans les rois de Sparte à une épreuve redoutable, donne lieu, dans cette édition, à une longue et complexe recherche, qui se fonde en partie sur les travaux de M. A. B. Cook (IV, pp. 68-112) ; elle est surtout remarquable, parce qu'elle atteste chez l'auteur du nouveau *Golden Bough* le souci, que nous avons déjà noté, de faire une part plus large dans l'interprétation des religions classiques aux considérations météorologiques et astronomiques. Si l'octaétéride a joué un si grand rôle dans la vie religieuse, politique et juridique des Grecs, c'est, suivant M. Frazer, parce qu'elle permettait de faire coïncider périodiquement les calendriers solaire et lunaire. Tous les huit ans, le soleil rejoint la lune après une longue et vaine poursuite. Ce thème, qui fait le fond de mythes tels que celui de Zeus et d'Europe, a dû être dramatiquement réalisé, en Crète et ailleurs, par le mariage solennel du roi et de la reine, déguisés en taureau-soleil et en vache-lune ; la légende de Pasiphaé perpétuerait le souvenir de ce rite, devenu inintelligible (p. 70 sqq. et cf. p. 87 sqq. : mariage de Cadmus et d'Harmonie). D'autre part, à l'entrée de chaque nouvelle

période cosmique, il convenait de renouveler l'ardeur du soleil en nourrissant son feu de victimes humaines (tribut du Minotaure) et de stimuler sa course par des rites mimétiques (danse d'Ariane, jeu de Troie, jeux Olympiques, etc.). Enfin, la fin de chaque cycle octennal devait naturellement marquer le terme des fonctions et de la vie même des rois, représentants du ciel sur la terre. Si l'on admet que le serpent, comme en Crète le taureau, a été le totem de plusieurs familles royales grecques, on comprendra que le roi déchu ait revêtu, pour subir le coup mortel, le corps animal où son âme allait émigrer. La légende du meurtre d'un dragon, commémorée tous les huit ans à Thèbes et à Delphes, perpétuerait le souvenir du meurtre périodique des divins hommes-reptiles, en même temps qu'elle célébrerait la victoire sans cesse renouvelée de la vie et de la lumière sur les puissances de nuit et de mort. Cette dernière hypothèse, que M. Frazer ne formule que sous les réserves les plus expresses, présente, à ses yeux, l'avantage de réconcilier les interprétations totémiste et cosmologique du mythe (p. 111 sq.). Il n'est pas sûr que tous les amateurs, si nombreux aujourd'hui, des spéculations astrales accorderont aux théories de M. Frazer ce « degré raisonnable de probabilité » dont il se contenterait pour elles; en tous cas, ils ne pourront plus l'accuser de vouloir à tout prix ramener la religion du ciel sur la terre et de chercher aux mythes et aux rites les plus sublimes une origine bassement animale ou végétale.

Cette troisième Partie contient encore plusieurs additions importantes, que nous devons nous borner à mentionner rapidement. Dans un chapitre nouveau consacré au régicide rituel dans la légende, M. Frazer s'attache incidemment à prouver l'origine totémique des contes du type de *la Belle et la Bête* (pp. 120-133). — Le chapitre IV montre comment une royauté fatale et souvent très brève peut quand même trouver des amateurs dans les nombreuses sociétés où l'amour de la vie et l'horreur de la mort ne sont pas poussés au même point que dans la confortable bourgeoisie anglaise d'aujourd'hui (pp. 134-147, 273 sqq. et cf., sur le suicide religieux, pp. 42 sqq., 54 sqq.). — Enfin, M. Frazer suggère une explication, au moins partielle, de l'immolation des premiers-nés, qui serait fondée sur la croyance dans la réincarnation : le père ne pourrait laisser vivre son fils aîné, détenteur de sa propre âme, sans risquer de perdre les pouvoirs royaux et même la vie (pp. 187-194).

Nous craignons d'avoir dépassé déjà les bornes ordinaires d'un compte rendu; et pourtant nous avons conscience de n'avoir donné à nos lecteurs qu'une idée bien insuffisante et bien appauvrie des quatre premiers volumes du nouveau *Golden Bough*. Les pays les plus riches en beautés variées sont ceux qui souffrent le plus dans les descriptions des voyageurs. Le *Golden Bough* est un monde aux mille aspects divers. Pour lui rendre pleine justice, pour apprécier convenablement tous les aperçus originaux de M. Frazer, ses innombrables hypothèses, souvent aventureuses, mais toujours brillantes et suggestives, un compte rendu ne suffit pas; il en faudrait plusieurs, écrits à des points de vue différents par des critiques de cultures et de préoccupations très diverses.

ROBERT HERTZ.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

HANS ACHELIS. — Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. — I Band, Quelle et Meyer, Leipzig, 1912. 1 vol. in-8° de xii-295 p. Prix : br. 10 M., rel. 12 M. — M. Hans Achelis, professeur à l'université de Halle, s'est proposé de donner en deux volumes une histoire du Christianisme dans les trois premiers siècles qui, tout en exposant l'état actuel de nos connaissances sur cette période, ne rebutât pas le lecteur par l'accumulation de notes techniques et de références bibliographiques.

Le premier volume, le seul que nous ayons sous les yeux, s'ouvre avec la constitution de la première église de Jérusalem et conduit jusqu'à l'élimination du judéo-christianisme d'une part, du paganisme de l'autre. C'est en somme la période à laquelle appartiennent les livres du Nouveau Testament qui fait l'objet de ce premier volume. On ne peut qu'approuver M. Achelis de n'avoir pas considéré comme on le faisait autrefois que le domaine de l'histoire ecclésiastique s'ouvrait seulement à la fin de l'époque néo-testamentaire et même s'il a consacré un volume, sur deux au 1^{er} siècle, c'est-à-dire à peine au tiers de l'ensemble de la période qu'il a à envisager; étant donnée l'importance des faits qui font l'objet de ce volume, on ne saurait l'en blâmer.

Loin de reprocher à M. Achelis d'avoir fait entrer le siècle apostolique dans le cadre de son histoire, nous serions plutôt tenté de lui demander pourquoi il n'y a pas fait entrer aussi l'histoire évangélique. Cette histoire est si organiquement liée à celle de l'Église qu'il eût fallu, nous semble-t-il, lui consacrer au moins quelques pages d'introduction.

M. Achelis s'est attaché, et il y a lieu de l'en féliciter, avant tout à la vie intérieure de l'Église, qui, suivant les expressions qu'il emploie « a été poussée par des forces internes de sa patrie orientale dans le vaste monde, qui s'est enracinée sur ce nouveau terrain, s'y est dépouillée de ses formes primitives, mais en gardant une originalité telle, qu'elle n'a pas été détruite par toutes les nouveautés qui l'entouraient. Elle était un organisme si vivant qu'elle a tout dominé et tout transformé en forces nouvelles, à tel point que dans son conflit avec l'État païen la victoire lui est restée après une lutte de soixante ans. »

Le premier volume est divisé en cinq chapitres dont voici les titres : L'église de Jérusalem — L'apôtre Paul — Les communautés pagano-chrétiennes — La fin du judéo-christianisme — L'élimination du paganisme. La narration est claire, simple, facilement accessible à toute personne cultivée. Des développements sur quelques points particuliers sont rejetés à la fin du volume.

Il va sans dire que quels que soient ses mérites, un livre comme celui de M. Achelis ne saurait entièrement satisfaire tous ses lecteurs. Les uns ou les autres désireraient sans doute quelques développements supplémentaires sur un point ou sur l'autre. C'est ainsi, pour donner un exemple, que le § 5 du premier chapitre (*Die Sammlung der Evangelien*) nous a paru un peu bref. Mais ceci est, en somme, secondaire et il reste que M. Achelis nous paraît avoir bien réussi dans l'entreprise qu'il avait conçue d'écrire pour le grand public une histoire ancienne du christianisme, d'une bonne tenue scientifique mais en même temps d'une lecture agréable et facile.

Maurice GOGUEL.

AMBROISE LEDRU. — **Les premiers temps de l'Église du Mans. Légende et Histoire. Les Origines.** — Le Mans, Benderitter, 1913. In-12, xvii-274 p. Prix : 3 fr. 50. — Parlant d'un ouvrage de l'auteur sur *La Cathédrale du Mans*, paru en 1900, les Bollandistes terminaient ainsi leur compte rendu très justement élogieux : « M. Ledru est trop bien préparé, par sa formation scientifique et par ses travaux antérieurs, à écrire l'histoire des évêques du Mans, pour qu'il puisse se dérober à une tâche si utile... » L'invitation a été entendue. En 1902, M. le chanoine Ledru donnait une édition critique des fameux *Actus Pontificum Cenomannis in Urbe degentium*. En 1911, il publiait un volumineux *Répertoire des Monuments et Objets anciens préhistoriques, gallo-romains, mérovingiens et carolingiens existant ou trouvés dans les départements de la Sarthe et de la Mayenne*¹. C'étaient les pièces justificatives d'une Histoire ancienne de l'Église du Mans dont voici le premier volume consacré seulement aux origines.

Ces origines sont humbles et relativement récentes. Le premier évêque du Mans réellement historique est saint Victor (environ 450-490). Il semble avoir eu trois prédécesseurs. Le tombeau du premier, saint Julien, « présentait les caractères d'une construction peu soignée de la fin du iv^e siècle ». Telles sont les conclusions auxquelles aboutit un archéologue distingué et un minutieux critique. Il semble d'ailleurs impossible de tirer davantage des textes et des monuments. A la vérité, c'est une grande pitié que plusieurs siècles après Tillemont, Fleury, Ellies Dupin, Launoy, Baillet, l'auteur soit obligé de reprendre si longuement certaines démonstrations à l'usage de ses coreligionnaires. Peuvent-ils en profiter ?

En 1903, M. Paul Allard écrivait, à propos d'une histoire de *La controverse de l'apostolicité des Églises de France*, que son auteur avait « trop bruyamment et parfois trop brutalement enfoncé une porte ouverte », mais qu'au moins « il serait désormais impossible de la refermer derrière lui ». La porte a été refermée : qu'on enfonce des portes ouvertes, à propos d'Écriture sainte ou d'histoire ecclésiastique, la porte est toujours refermée ; les aventures récentes

1) Ouvrage signalé dans la *Revue*, tome LXV, p. 137.

de MM. Loisy, Turmel, Duchesne, Lagrange sont là pour le prouver. Il y a peu de légendes aussi ineptes que les prétendues « traditions provençales » ; récemment M. l'abbé Vacandard les a réfutées une fois de plus : il a été blâmé par des évêques, par son propre archevêque, M^{sr} Fuzet, et le cardinal secrétaire d'État a félicité M^{sr} Fuzet, au nom de Pie X, dans une lettre datée du 22 avril 1912 et dont il n'est pas hors de propos de donner ici une citation pour enregistrer le degré de liberté qui reste aux écrivains du clergé catholique : « Les considérations aussi justes que victorieuses de Votre Grandeur à propos du fait d'une tradition très vivante et très glorieuse pour les Églises de Provence, peuvent s'appliquer à beaucoup d'autres questions déformées, sous l'appareil pompeux d'une érudition vaine, par une science soi-disant plus avancée et qui n'en est pas plus sûre d'elle-même... Puisse votre bel exemple être un stimulant et un encouragement pour les esprits droits et vigoureux qui emploient leurs forces et leur talent à éclairer les âmes chrétiennes, dans toutes les régions du domaine intellectuel, et à écarter d'elles les effets contagieux du venin plus ou moins subtil du modernisme et le venin plus ou moins déguisé de l'hypercritique ».

L'« encouragement » donné aux défenseurs des prétendues « traditions provençales » va-t-il susciter des défenseurs aux légendes mancelles ? Souhaitons, en tout cas, qu'on n'aille pas jusqu'à empêcher de paraître la suite d'une histoire pour laquelle M. Ledru est si parfaitement qualifié et que, peut-être, il a déjà complètement rédigée.

A. HOUTIN.

MARIA WINDSTOESSER. — **Étude sur la Théologie germanique**, suivie d'une traduction française faite sur les éditions originales de 1516 et 1518. — Paris, Félix Alcan, s. date (1912), ix-218 p. in-8°. Prix : 5 fr. — C'est pour l'obtention du doctorat d'Université que M^{lle} M. Windstoesser a présenté cette étude à la faculté des lettres de Paris. Elle s'ouvre par une *Bibliographie* très soignée ; l'auteur a divisé son travail en deux parties. La première comprend cinq chapitres. Dans le premier, il nous entretient des manuscrits et des éditions premières du fameux traité. Le texte de la *Theologia deutsch* fut, on le sait, révélé par Luther, qui publia cet opuscule d'un inconnu, fragmentairement d'abord en 1516, puis, deux ans plus tard, d'après un manuscrit plus complet ; depuis, ces deux archétypes ont tous deux disparu, mais une foule d'éditions, réimpressions pures ou simples, ou éditions critiques ont été données depuis, en latin et en allemand, d'après les éditions du professeur de Wittenberg ou d'autres manuscrits signalés depuis¹. On s'accorde généralement

1) L'édition de F. Pfeiffer, donnée en 1851, d'après le manuscrit de 1497, découvert en 1843 dans la bibliothèque des princes de Loewenstein-Wertheim, à Bronnbach, a été généralement préférée jusqu'ici, mais notre auteur déclare que ce manuscrit ne représente pas le manuscrit *original*, et que pour juger et discuter les idées de l'écrivain anonyme, il faut s'en tenir au texte de Luther.

à voir dans le rédacteur ou le compilateur de la *Théologie allemande*, un frère servant de l'Ordre Teutonique, qui aurait vécu au ^{xiv}^e siècle, qui restera vraisemblablement toujours inconnu. Dans le second chapitre on trouve le plan et l'analyse de la *Théologie* ; dans le troisième, les sources auxquelles l'anonyme a puisé ses spéculations. L'influence de la *Théologie germanique* sur la Réforme et en particulier sur la pensée de Luther est examinée au quatrième chapitre, et, dans le cinquième, l'auteur pousse la recherche de l'influence du mystique du ^{xiv}^e siècle sur la pensée postérieure de l'Allemagne depuis les anabaptistes jusqu'à Schelling, Hegel et Richard Wagner¹.

La seconde partie du volume de M^{lle} Windstoesser renferme une traduction française, aussi fidèle que possible, du texte allemand, d'après les impressions de Luther. Il n'est pas sûr qu'un esprit peu familiarisé avec la tournure mystique de l'intellect allemand au moyen âge comprendra toujours ce que l'auteur de la *Théologie* a voulu dire, et la traductrice elle-même a placé plus d'une fois entre parenthèses le texte allemand, pour faciliter la tâche à ceux qui connaissent la langue du moyen âge. C'était un travail difficile, qui a été consciencieusement exécuté ; et si elle ne peut espérer trouver beaucoup de lecteurs — les mystiques contemporains ont d'autres allures ! — la thèse de M^{lle} Windstoesser facilitera singulièrement aux esprits sérieux qui ne craindront pas de l'aborder, la compréhension d'un texte plus réputé que connu parmi nous et qui ne fut pas sans influence sur l'esprit de la Réforme allemande, à ses heures initiales².

ROD. REUSS.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. III (Hemmes bis Leyton). — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1912. Un vol. 4° de xii p. et 2.448 col. — Nous avons signalé à nos lecteurs les deux premiers volumes de cette excellente encyclopédie : le troisième les dépasse, par le hasard des articles qu'appelle l'ordre alphabétique, en abondance et en intérêt. Que l'on songe que ce tome renferme des mots typiques comme : *Jesus Christus, Judentum, Kirche* et tous ses composés : *Kirchenausschuss, Kirchenbau* (véritable histoire de l'architecture religieuse dans le catholicisme et le protestantisme), *Kirchenbücher, Kirchengeschichtsschreibung, Kirchenlied, Kirchenmusik, Kirchenrecht, Kirchenverwassung* etc., et encore *Katholizismus, Kongregationen, Kunst* (envisagé du point de vue religieux), *Literaturgeschichte des N. T., Liturgik* et

1) Peut-être bien M^{lle} W. veut-elle voir des « dérivations de pensée », des influences directes, dans ce qui n'est que reflet d'idées ambiantes et analogies de hasard ; sait-on seulement si le compositeur de *Tristan* a jamais eu entre les mains la *Théologie germanique* ?

2) On ne sait pas très bien pour quelle raison l'auteur a conservé leurs formes allemandes aux prénoms des personnages célèbres qu'il cite (*Johann Tauler, Johann Reuchlin*, etc.) ; pourquoi il écrit *Franckfort* et *Altenburg*. P. 28, il faut lire *Landauer* pour *Laudauer*. — P. 108, sans doute *Tschoppau* pour *Tschoppau*.

que sur le point de s'achever il rencontre encore les mots *Luther* et *Luthertum* ! Sans préjudice des sérieuses monographies sur l'état religieux de tel ou tel pays : *Japan*, *Indien*, *Irland*, *Italien*..., d'une brillante et solide étude sur l'*Islam* par M. Becker suivie d'un substantiel résumé de la philosophie islamique dû à M. Horten. La *Religion in Gegenwart* a sa place dans tous ces articles. Elle fait l'objet unique de quelques autres, mais les auteurs, même sur des sujets aussi périlleux que le *Kulturkampf* ou que la *Los von Rom-Bewegung* semblent n'avoir pas quitté le terrain de la *Religion in Geschichte*.

La façon dont est présenté ce tome qui, très dense, reste maniable et clair est digne de vifs éloges ; l'article *Kirchenbau* est illustré d'un bon choix de types architecturaux ; l'article *Katakomben* renferme des coupes et plans bien établis.

P. A.

Sancti Benedicti regula Monachorum editionem criticopracticam adornavit D. CUTHBERTUS BUTLER. — Fribourg en Brisgau, B. Herder, 1912, 1 vol. in-12 de xvi-212 pp. — D. Cuthbert Butler, abbé du monastère de S. Grégoire le Grand de Downside, qualifie son édition de « critico-practica », et rien n'est plus juste que cette épithète double. Le texte est établi d'après les neuf meilleurs manuscrits ; les Prologomènes renferment, outre bon nombre de remarques personnelles, le meilleur des résultats contenus dans les éditions Schmidt, Wöifflin, Traube, Morin, Plenkers. (A compléter cependant avec la 2^e édition du travail de D. E. Schmidt, parue à Ratisbonne, en 1511).

Mais les difficultés philologiques ont été judicieusement aplanies « ut textus hic, dit D. C. B. a monachis nostris in choro in capitulo, in cella sine molestia legi possit ». D'ailleurs une table commode réunit les plus importantes parmi les leçons des divers manuscrits. Pour l'histoire du texte, D. Cuthbert Butler se range avec D. Morin et H. Plenkers à l'avis de Traube pour qui, on le sait, le Sangallensis 914 est le seul texte normal. Néanmoins D. C. B. reconnaît la valeur de certains arguments apportés par D. Schmidt en faveur de la priorité de la *traditio casinensis*.

Cette édition se recommande encore par une très intéressante série de recherches (en notes) sur les sources scripturaires et patristiques du texte de la Règle bénédictine. Un bon index de la latinité intéressera les philologues : l'enseignement religieux fera son profit d'une « Medulla Doctrinæ S. Benedicti » patiemment extraite par D. C. B. et placée à la fin de cet utile volume.

P. A.

YRJÖ HIRN. — **The Sacred Shrine** : A Study of the Poetry and Art of the Catholic Church. — 1 vol. in-8 de xv-574 pages. 1912. Londres, Macmillan. 14 s. net. — L'auteur, — professeur d'esthétique et de littérature moderne à l'Université de Finlande, Helsingfors, et déjà connu par un ouvrage sur *Les Origines de l'Art*, — s'était proposé d'étudier la mythologie catholique au point de vue esthétique. En traitant son sujet, il s'est aperçu qu'une étude dogma-

tique ferait mieux comprendre non seulement des œuvres particulières d'art et de poésie, mais encore le principe intime de l'art catholique. « Ce que les artistes ont représenté et ce que les poètes ont chanté, écrit-il, ç'a été, dans beaucoup de cas, la réalisation de motifs esthétiques renfermés dans un système théologique intellectuel. La doctrine catholique est riche en possibilités poétiques; elle résulte même, à mon sens, d'une spéculation qui, dans une grande mesure, était dirigée par des aspirations esthétiques. Dans les écrits purement théologiques des Pères et des ascètes on peut, semble-t-il, suivre la trace continuelle d'une création esthétique qui n'est pas la moins significative, quoiqu'elle ne soit ni consciente ni intentionnelle. Ainsi, en partant de quelques grands principes communs, il serait possible d'expliquer une production qui reste homogène dans son caractère, quoiqu'elle s'exprime dans des formes aussi hétérogènes que des dogmes, des poèmes et des peintures. C'est ce qui est tenté dans le présent ouvrage qui, commencé comme une pure exposition d'histoire esthétique et littéraire, s'est développé en traité synthétique des caractéristiques de la mentalité catholique. »

Les investigations de l'auteur sont limitées à deux dogmes, exprimant spécialement la pensée de la relation de l'Être suprême avec le monde : l'Eucharistie et l'Incarnation, qui pratiquement, donnent la messe et le culte de la Vierge. La première partie du livre est donc consacrée à l'autel, aux reliques, aux reliquaires, à la messe, à l'hostie, à l'hostie consacrée, à l'ostensoir et au tabernacle. Dans la seconde, après avoir étudié le dogme et les évangiles de Marie, l'auteur expose les idées et les manifestations artistiques relatives à sa conception, à son enfance, à l'annonciation, à l'incarnation, à la visitation, à la naissance virginale, à la crèche, à la Mère de douleurs, à la mort de Marie et à l'assomption, enfin aux symboles de la Vierge. Les sujets sont traités avec une grande richesse d'information — dans un ordre purement logique. « L'Eglise catholique est un moyen âge qui a survécu jusqu'au xx^e siècle. Les époques et les différences géographiques n'ont pas grande importance pour le système de croyances qui prétend se faire accepter *semper, et ubique, et ab omnibus*. »

A. HOUTIN.

MAURICE PERROD. — **Répertoire bibliographique des ouvrages Franc-Comtois imprimés antérieurement à 1790.** 1 vol. gr. in-8 de 382 p. 1912, Paris, librairie P. Champion. — Ce répertoire, le seul qui existe en ce genre pour la Franche-Comté, n'intéresse pas seulement les amateurs de l'histoire particulière d'une grande province, mais encore ceux qui s'occupent de maintes questions d'érudition religieuse : histoire des Jésuites, de l'Inquisition et de la sorcellerie, du pays protestant de Montbéliard, etc., etc... Il semble parfaitement impartial, non seulement parce qu'il ne porte pas d'appréciation sur les ouvrages catalogués, mais encore parce qu'il enregistre avec un soin égal les productions des différents partis et des différentes tendan-

ces. Par exemple, dans l'affaire de l'abolition de la main-morte sur la terre de Saint-Claude, il indique pareillement les ouvrages de Christin et de Voltaire et ceux de l'évêque et des chanoines.

Le défaut de l'ouvrage est de manquer de tables systématiques; il n'y a qu'une table de noms d'auteurs. Cette omission sera réparée dans un second volume qui est sous presse, le *Répertoire bibliographique des ouvrages franc-comtois imprimés de 1790 à 1800*.

A. HOUTIN

F. DUINE. — **La Mennais. L'Homme et l'Écrivain**. Pages choisies. Paris-Lyon, librairie Emmanuel Vitte, in-8° 438 pages, 7 illustrations. — « Ce simple livre de lecture mennaisienne comprend une petite bibliographie, une biographie élémentaire, et une anthologie, qui se complètent les unes les autres pour donner sur La Mennais des notions premières, solides, toutefois, et assez abondantes... Ce volume s'adresse d'abord aux jeunes gens cultivés... Nous espérons, en outre, que cette publication ne sera pas inutile aux lettrés eux-mêmes, ou à ceux qui devraient l'être... »

C'est en ces termes que l'auteur présente modestement son livre. Ses publications, conduites avec une excellente méthode, sont toujours profitables. Mais il est docteur ès questions mennaisiennes. Aussi ce recueil, qui semble simplement un ouvrage de vulgarisation, mérite-t-il d'être signalé à tous ceux qui s'intéressent à la vie et à l'œuvre du grand écrivain breton. Outre des notes fort instructives, ils y trouveront des pièces inédites.

A. HOUTIN.

COUNT PAUL VON HOENSBROECH. — **Fourteen Years, A Jesuit**, A Record of Personal Experience and a Criticism. Translated from the German by Alice Zimmern. Londres, Cassell et C^{ie}, 1911. 2 vol. in-8. — L'auteur de ce livre appartient à une vieille famille catholique. Né en 1852, élevé dans un collège de jésuites, entré dans leur compagnie en 1878, il en est sorti à la fin de 1892. En 1893, il avait publié un court récit de son exode, mais ce n'est qu'en 1910-1911 qu'il a raconté l'histoire de son évolution : comment on avait fait de lui un jésuite et comment le jésuite a été défait par les circonstances et les études.

La Compagnie de Jésus tient une place si curieuse dans l'histoire religieuse; elle apparaît encore d'une manière si fantastique dans la presse contemporaine, — comme l'ont prouvé l'année dernière même les contes répandus sur les conspirations et les souterrains des jésuites de Lisbonne, et l'accusation de violation du secret de la confession portée, à Rome, contre leur Père Bicarrelli, — que tout livre d'expériences vécues dans le sein de leur société suscite quelque intérêt. Reste naturellement la question de savoir jusqu'à quel point il mérite créance.

Les deux volumes du comte von Hoensbroech se lisent, — du moins dans

la traduction anglaise, — aussi facilement qu'un roman. Ce n'en est pas un ; le lecteur se sent sur le terrain de l'histoire, bien que ce ne soit certes pas sur celui d'une histoire écrite sans colère et sans passion. L'auteur est animé d'une haine violente contre certaines personnes et contre la Compagnie elle-même. Quand il traite de questions obscures, il prend trop souvent la solution défavorable. Par exemple, il va jusqu'à représenter le pauvre vieux visionnaire Malagrida comme complice de l'attentat commis contre le roi Joseph de Portugal.

Voici le jugement global sur la Compagnie : « L'ordre des Jésuites est une organisation internationale qui, très profondément et très habilement, avec des centaines d'artifices, mine la religion et l'État, la science et la civilisation, afin d'y fourrer son propre esprit. Et cet esprit est un esprit de convoitise et de domination, de mensonge et de fourberie, d'égoïsme immodéré, d'avidité pour les possessions des hommes et même plus encore pour leur liberté et leur indépendance, — l'esprit d'irréligion et d'antichristianisme. » (Tome II, p. 446.) Le renard qui a eu la queue coupée dans un piège doit penser de même que ce piège est le plus abominable de tous.

En finissant, M. von Hoensbroech nous confie que, sorti du jésuitisme et de l'Église romaine, il n'a pas tardé à s'apercevoir qu'il y a aussi des *jésuites* parmi les protestants *orthodoxes* ». Peut-être en découvrira-t-il encore ailleurs.

Puisse-t-il vivre assez longtemps pour les comparer tous à tête reposée, et nous dire, de sang froid, quels sont les pires.

A. HOUTIN.

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

Andrew Lang. — Andrew Lang est mort à Banchory au mois de juillet dernier, à l'âge de soixante-huit ans. « Le monde britannique, a dit M. S. Reinach, perd le plus spirituel de ses savants et le plus savant de ses hommes d'esprit ». Sur l'homme et l'œuvre, notre collaborateur et ami M. A. van Gennep a bien voulu nous donner les notes et souvenirs que voici :

« Andrew Lang était Écossais, mais il paraît que sa famille était d'origine tsigane. Aussi a-t-il volontiers chanté *the gipsy freedom* ; et peut-être son goût pour le folklore, sa « versatilité » intellectuelle, ce passage continu du plaisant au sérieux, et réciproquement, s'expliquent-ils comme une survivance, en cet étonnant écrivain, de vieilles tendances ancestrales.

Mais c'est beaucoup de théories en une fois. Andrew Lang compte parmi les *Oxonians*, ayant été étudiant à Balliol, puis fellow à Merton. De 1844, date de sa naissance, à 1912, il n'y a pas beaucoup d'années ; mais il y a tant d'œuvres qu'elles occupent seize pages entières du catalogue du British Museum. Il y a de tout : des poésies légères, des ballades, des contes adaptés pour les enfants, des discussions de psychologie et d'art populaire, des polémiques de toute sorte, tant scientifiques que littéraires, des préfaces et des essais, de gros livres pesants sur la mythologie et sur Homère. Lang a pénétré dans bien des domaines et partout les traces qu'il a laissées resteront longtemps visibles. Il a eu ce don de vivifier à nouveau de vieux sujets et de découvrir du nouveau là où d'autres n'auraient rien aperçu du tout.

Dans cette *Revue*, nombreuses ont été les analyses consacrées à ses ouvrages d'histoire comparée des religions, de folklore et d'ethnographie¹. Quand bien même on n'était pas disposé à accepter toutes ses conclusions, on avait à rendre hommage à la clarté avec laquelle il exposait les sujets les plus complexes et à l'ardeur toujours jeune — dirai-je juvénile ? — avec laquelle il défendait ses idées ou attaquait celles de ses adversaires.

Ses ouvrages principaux, du point de vue de la spécialité de cette *Revue*, sont : *Custom and myth* (1884², 2^e éd. 1904) et *Myth, Ritual and Religion* (1887³, 2^e éd. 1901⁴) ; par lesquels il acquit d'un coup une situation en vue dans

1) La *Revue* a publié d'Andrew Lang un article : *Folklore et Mythologie*, réponse à M. de Ploix, dans son tome XIII, p. 197.

2) C. r. dans *Revue*, t. XI, 104.

3) C. r. dans *Revue*, t. XVI, 247 ; XVII, 235.

4) C. r. dans *Revue*, t. XL, 339.

notre littérature internationale. Puis vinrent *The Making of Religion* (1898, 2^e éd. 1900¹) ; *Magic and Religion* (1901) ; *Modern Mythology* (recueil d'articles, 1897²) ; *The Secret of the Totem* (1905³) comme volumes, et divers Essais, qui sont encore dispersés. Ses articles de journal sur l'histoire des religions et le folklore, toujours humoristiques à la manière anglaise, furent innombrables.

On trouve aussi des chapitres sur l'histoire comparée des religions dans ses livres sur la question homérique : *Homer and his Age* (1906) et *the World of Homer* (1910) ; son édition (1888) des *Contes de Perrault*, d'après l'exemplaire de Cousin, est précédée d'une introduction comparative qui est une petite merveille (quiconque s'est essayé à cette comparaison des thèmes de contes connaît la difficulté qu'il y a à présenter les faits lisiblement) et dans *The Clyde Mystery* (1905) il a fait des rapprochements entre la préhistoire et l'ethnographie qui méritent d'être mieux connus.

Je dois beaucoup à Lang : je lui dois d'avoir pris goût à l'histoire des religions. Lorsque parut la traduction, par Léon Marillier, de *Cultes, Mythes et Religions* (Alcan 1896⁴), j'étais étudiant à l'École des Langues orientales et je comptais me spécialiser dans la linguistique et l'orientalisme. Mais la lecture de ce volume changea du tout au tout mes projets d'avenir. Bien des années passèrent, et quand ma thèse parut, puisqu'il s'agissait de totémisme, j'envoyai à Andrew Lang l'un de mes premiers exemplaires. Ainsi s'établirent entre nous des relations épistolaires intermittentes ; car je ne suivais qu'avec peine cette avalanche incessante d'hypothèses sur le totémisme et l'exogamie, dont il n'a guère fait connaître au public que la dixième partie.

Je crois que ce qu'il a écrit sur ces deux thèmes est ce qu'il y a de moins solide dans son œuvre, parce que le moindre document nouveau peut jeter bas la mieux charpentée des constructions théoriques faites comme les siennes, je veux dire tendant à discerner un développement « logique ». Andrew Lang cherchait trop la logique en ces matières : rien de plus illogique que la vie individuelle et surtout que la vie sociale.

Mais cette qualité lui a servi dans ses polémiques. Là, du moins, le sol est ferme et nul n'a mieux su viser au défaut de la cuirasse. Max Müller en a éprouvé les effets : Lang a démoli sa conception mythologique. D'autres, qu'il a attaqués avec virulence, ont prétendu ignorer ses coups de boutoir ; d'autres, encore, comme M. Sidney Hartland, ont réussi à lui tenir tête.

De sorte que rien de ce qu'a écrit Lang n'a passé inaperçu : il a réhabilité la méthode comparative, il a fait justice de quelques théories creuses ; et si, quand il a essayé de construire à son tour, il s'est parfois trompé, si dans certains cas

1) C. r. dans *Revue*, t. XLV, 232.

2) C. r. dans *Revue*, t. XXXVI, 305.

3) C. r. dans *Revue*, t. LIII, 241.

4) C. r. dans *Revue*, XXXII, 339 ; t. XXXIII, 121.

son attitude intellectuelle a été confuse au point que les ethnographes néo-catholiques se sont proclamés ses disciples et lui ont conféré une auréole inattendue d'orthodoxie, du moins ce qui reste est assez varié et assez imposant pour assurer à Andrew Lang une très belle place dans la littérature proprement dite et dans la littérature scientifique de son pays — et aussi, internationale.

A. VAN GENNEP.

Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1912-1913.

— Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études.

I. A l'École des Hautes-Études. Section des Sciences religieuses.

M. Mauss : Théorie de l'origine de la croyance à la vertu des formules, les lundis à dix heures 1/4. — Explication des documents concernant les rapports entre l'organisation juridique et l'organisation religieuse (Amérique du Nord-Ouest, Afrique équatoriale), les mardis, à dix heures 1/4.

M. G. Raynaud : Histoire civile et religieuse de l'Amérique centrale précolombienne, principalement d'après le Popol-Vuh (2^e et 3^e parties) et d'autres documents indigènes, les mercredis et samedis, à cinq heures.

M. M. Zeitlin : Les temples et autres lieux de culte du Pérou précolombien, les samedis, à cinq heures.

M. A. Foucher : Explication d'un texte brahmanique, les mardis à deux heures 1/4. — Études d'archéologie bouddhique, les mardis à trois heures 1/2.

M. Amélineau : Explication du Livre des Morts (suite), les lundis, à neuf heures 1/4. — Explication des textes de la Pyramide de Pépi I^{er} (suite), les lundis, à dix heures 1/4.

M. C. Fossey : Textes divinatoires récemment publiés dans le XXX^e fascicule des Cuneiform Texts, les mardis et jeudis à cinq heures.

M. Maurice Vernes : Recherches sur les anciens sanctuaires d'Israël et sur les légendes qui s'y rattachent, les mercredis, à trois heures un quart. — Explication de textes empruntés au Pentateuque, les lundis, à trois heures un quart.

M. Edouard Dujardin : La secte juive des Nazaréens au I^{er} siècle de notre ère, les mercredis, à deux heures 1/4.

M. Israël Lévi : La constitution de la famille juive à l'époque talmudique, les lundis, à quatre heures et demie. — Étude des traités du Talmud relatifs à la prière, les lundis, à cinq heures 1/2.

M. Clément Huart : Explication du Coran, à l'aide du Commentaire de Tabari, les mardis, à quatre heures. — La mystique persane dans le Methnévi de Djelâl-eddin-Roûmî, les mercredis, à quatre heures 1/2.

M. J. Toutain : Les cultes des montagnes et des hauts lieux en Grèce, les jeudis à trois heures 3/4. — La religion et les cultes à l'époque romaine en Palestine et en Judée, les vendredis, à cinq heures.

M. H. Hubert : La mythologie irlandaise, les jeudis, à neuf heures 3/4. — Les monuments figurés de la religion des Gaulois, les jeudis, à onze heures.

M. Eugène de Faye : Histoire de l'apologétique chrétienne aux premiers siècles, les mardis, à quatre heures 1/2. — De l'influence des doctrines gnostiques sur la théologie et la morale chrétiennes au III^e siècle, suivie de l'explication des principaux textes, les jeudis, à neuf heures 1/4.

M. P. Monceaux : Les relations des martyrs du temps de saint Cyprien, les lundis, à deux heures. — Etudes pratiques : l'Epigraphie chrétienne de Rome, aux IV^e et V^e siècles, les mardis, à dix heures 3/4.

M. G. Millet. — Recherches sur l'iconographie byzantine des grandes fêtes, les jeudis, à deux heures 1/4. — Etudes pratiques d'archéologie et d'histoire religieuse, les samedis, à dix heures et demie.

M. F. Picavet : La persistance des doctrines philosophiques et théologiques du moyen âge chez les philosophes et les théologiens du XVII^e et du XVIII^e siècle, en particulier chez Descartes, Spinoza, Bossuet, Fénelon, Malebranche, Thomassin, Leibnitz et Kant, les jeudis, à huit heures. — Les rapports de Dieu et des hommes, surtout les formes de la révélation, d'après l'Ancien et le Nouveau Testament, les jeudis à quatre heures.

M. P. Alphandéry : Innocent III et la croisade, les lundis, à cinq heures. — Etudes sur le Chronicon universale anonymi Laudunensis, les vendredis, à cinq heures.

M. R. Génestal : Le « privilegium fori » en matière civile, les samedis, à une heure 1/2. — L'exemption, les samedis, à deux heures et demie.

M. L. Lacroix : Histoire de la constitution civile du clergé, les vendredis, à trois heures.

M. J. Deramey : Etudes sur quelques fondations d'églises en Asie Mineure, les jeudis, à deux heures et demie.

II. A l'Ecole des Hautes Etudes. Section des Sciences historiques et philologiques.

M. L. Finot : Explication de la Bhagavadgita, les lundis à 11 heures.

M. Guieysse : Etude des papyrus hiératiques du British Museum, les samedis à dix heures 1/2.

M. Mayer-Lambert : Explication du Livre des Nombres, les mardis à deux heures 1/4 ; explication du Livre d'Isaïe, les mardis à trois heures 1/4.

M. Isidore Lévy : Israël, la Royauté, les mercredis à deux heures 1/2.

M. J. Bloch : Explication de la Mrcchakatikâ, les lundis à neuf heures. — Explication du Râmayan de Tulsi-Dâs, les mardis à neuf heures.

M. Moret : Textes historiques et religieux de l'Egypte, les mardis à cinq heures 1/2.

M. R. Poupardin : La formation du temporel de l'évêque de Paris du V^e au XII^e siècle, les lundis à neuf heures 1/2.

M. Serruys : Formes primitives de l'historiographie chrétienne, les mercredis à cinq heures.

M. Thévenin : Le sacre des rois capétiens et des empereurs de nation germanique, les jeudis à dix heures et demie.

III. Au Collège de France.

M. Le Chatelier : Les rapports du christianisme et de l'Islam, les mercredis à dix heures et demie.

M. A. Loisy : Le sacrifice dans les religions de l'Inde et de la Chine, les lundis et samedis, à dix heures 1/2.

M. Bédier : La légende du Saint-Graal, les mercredis à quatre heures.

M. Casanova : La doctrine du Coran, les lundis à trois heures.

M. Chavannes : Le culte des grands hommes en Chine, les mardis à une heure 3/4.

M. Clermont-Ganneau : Monuments sémitiques, les lundis et mercredis, à trois heures 1/2.

M. M. Croiset : Les dieux d'Homère, les mercredis à quatre heures.

M. L. Finot : L'origine indienne des religions, les samedis à trois heures 3/4.

M. Monceaux : Les monastères africains aux v^e et vi^e siècles, les lundis à trois heures 1/2. — Explication du *De opere monachorum* de saint Augustin, les mardis à neuf heures 1/2.

VI. A la Faculté des Lettres.

M. Andler : La pensée religieuse en Allemagne de 1800 à 1848, les jeudis à trois heures.

M. Debidour : Le pontificat de Pie IX, les lundis à quatre heures.

M. Foucher : Explication de textes védiques ou palis, les lundis à deux heures 1/4.

M. Guignebert : Les évangiles synoptiques, les mardis à deux heures 1/4. — La vie intérieure de l'Église au iv^e siècle, les vendredis à cinq heures.

M. Lods : Histoire de la religion d'Israël du viii^e au v^e siècle, les mercredis à dix heures 1/2. — La société juive aux environs de l'ère chrétienne, les samedis à quatre heures 1/4.

M. Mâle : Les origines de l'art chrétien en France, les samedis à quatre heures 3/4.

M. Picavet : Plotin chez les mystiques latins, byzantins, arabes et juifs du viii^e au xiii^e siècle, les lundis à quatre heures 3/4.

M. Revon : Histoire des religions au Japon, les mardis à deux heures 1/2.

M. Rébelliau : Le Jansénisme de 1636 à 1669, les jeudis à dix heures 1/2.

M. Gœlzer : Le poète Prudence, les mardis à quatre heures 1/2.

Notre collaborateur M. J. Toutain fera cette année, à la Sorbonne (cours d'Enseignement secondaire des jeunes filles) une série de leçons sur *Les pays des origines du christianisme*.

Conférences du dimanche et du jeudi au Musée Guimet.

Dimanche 12 janvier à 2 h. 1/2. — M. Moret, Conservateur adjoint du Musée Guimet : Les temples funéraires des Pharaons de l'ancien Empire (*Projections*).

Dimanche 19 janvier à 2 h. 1/2. — M. P. Alphandéry, directeur de la *Revue de l'histoire des religions* : Les Croisades d'enfants.

Dimanche 26 janvier à 2 h. 1/2. — M. E. Rodocanachi : La destruction et l'utilisation des anciens monuments de Rome (*Projections*).

Jeudi 30 janvier à 2 h. 1/2. — M. F. Nau : Le Nestorianisme en Asie centrale.

Dimanche 2 février à 2 h. 1/2. — M. R. Cagnat, membre de l'Institut : Une visite à quelques villes africaines récemment fouillées (*Projections*).

Jeudi 6 février à 2 h. 1/2. — M. E. Guimet, directeur du Musée Guimet : Symboles égypto-grecs (*Projections*).

Dimanche 9 février à 2 h. 1/2. — M. Théodore Reinach, membre de l'Institut : La colonie juive d'Eléphantine.

Jeudi 13 février à 2 h. 1/2. — M. V. Goloubew : Le Kailas d'Ellora (*Projections*).

Dimanche 16 février à 2 h. 1/2. — M. Toutain, directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes Etudes : Les cavernes sacrées dans l'antiquité grecque (*Projections*).

Jeudi 20 février à 2 h. 1/2. — M. J. Hackin : Peintures tibétaines (*Projections*).

Dimanche 23 février à 2 h. 1/2. — M. P. Pelliot, professeur au Collège de France : Le Manichéisme en Asie centrale et en Extrême-Orient.

Dimanche 2 mars à 2 h. 1/2. — M. le lieutenant de Tressan : Les influences étrangères dans l'Histoire de la peinture japonaise (*Projections*).

Dimanche 9 mars à 2 h. 1/2. — M. D. Menant : Pèlerinage aux temples jaïnas de Girnar (*Projections*).

Dimanche 16 mars à 2 h. 1/2. — M. Sylvain Lévi, professeur au Collège de France : Les grands hommes de l'histoire indienne.

PUBLICATIONS DIVERSES.

Un fragment de vase en pierre, récemment acquis par le Musée du Louvre, amène M. L. Heuzey à rectifier (*Musique chaldéenne*, ext. de *Revue d'Assyriologie* t. IX, n° 3) l'interprétation qu'il avait donnée des fragments de bas-relief découverts à Tello, en 1905, par le commandant Cros. Le grand disque dentelé, dressé entre deux personnages, ne serait pas une roue de char — et, en effet, il lui

manque non seulement les rayons, mais aussi toute indication de moyeu, — mais un énorme tympanon ou une grosse caisse. Le fragment de vase montre deux éphèbes qui en jouent gravement tandis que se dresse, sur l'instrument lui-même, un petit personnage en longue robe, tenant des deux mains un vase à goulot. La tête est en forme de bélier, c'est donc un acolyte divin. M. Heuzey interprète ce génie à tête de bélier comme représentant la violence du coup frappé sur la peau tendue, « en même temps que le son brusque et comme bondissant qui en résultait ». On pourrait songer à une autre explication. La tête de bélier était l'emblème du dieu Éa, le dieu des eaux. M. Heuzey a même proposé d'expliquer ce symbole par « la forced'impulsion des vagues et des sources jaillissantes ». L'attribution du bélier aux eaux jaillissantes est parallèle à celle du taureau aux fleuves : à Artas, en Palestine, on croit que la source est gardée par un bélier blanc et par un bélier noir. La procession représentée sur le fragment de vase ne serait-elle pas en l'honneur d'Éa : on sait que les primitifs jouent volontiers du tambour pour obtenir la pluie ou le jaillissement des sources.

— Dans le tome XII des *Mémoires* de la Délégation française en Perse, publiés sous la direction de M. J. de Morgan, M. P. Toscanne a donné un mémoire intitulé : *Etudes sur le serpent. Figure et symbole dans l'antiquité élamite*. L'auteur s'est proposé « de présenter au public savant toute une série de petits monuments représentant le serpent dressé au-dessus de la femme, tantôt surgissant devant l'arbre de vie, tantôt terrassé par un personnage ». Somme toute, c'est un essai de réhabilitation de la fameuse interprétation par G. Smith d'un cylindre du British Museum en tant qu'illustration du chap. II de la Genèse. Quelque soit le succès de cette tentative, on saura gré à M. Toscanne d'avoir groupé et reproduit un nombre considérable de monuments au type du serpent, découverts à Suse dans ces dernières années, notamment durant l'hiver 1908-1909. On se convaincra aisément que le serpent n'a pas joué dans les préoccupations religieuses des Elamites un rôle moindre que chez les autres peuples de l'antiquité.

— Dans la *Revue Sémitique* (juillet 1912) que M. Joseph Halévy rédige avec une vaillance infatigable, le savant sémitisant critique pied à pied deux travaux récents de M. Salomon Reinach dont l'un *Samson* est une brillante conférence faite au Musée Guimet (*Bibl. de vulgarisation*, t. XXXVIII, 1912) et l'autre *Simon de Cyrène* est extrait de la *Revue de l'Université de Bruxelles* (juillet 1912). En dehors des objections de détail, M. J. Halévy conteste la thèse fondamentale qu'on peut résumer en ces termes : Samson, le tueur de lion, fut, à l'origine, tout comme Héraclès, un lion. Or, le lion fut identifié au soleil. Samson ne serait pas, à proprement parler un héros solaire, pas plus qu'Héraclès. Leurs légendes auraient simplement passé par *une phase solaire*, en ce sens que le lion a été comparé et même identifié au soleil. M. Halévy

montre la difficulté que soulève cette exégèse : il faudrait alors admettre qu'Héraclès fut également un serpent monstrueux, dédoublé dans la suite en un héros divin et en hydre de Lerne, ou encore un oiseau ou encore un centaure, etc. M. Halévy aurait pu ajouter que l'intervention du Baal de Tyr n'est pas en situation, car ce n'est pas lui qui avait le lion pour animal-attribut, mais Astarté. Somme toute, le rapport de Samson avec le soleil n'est indiqué que par son nom qui signifie « petit soleil », ou comme le veut M. König « solaire » ; mais si l'on use de cet argument, il faut y mettre plus de mesure que n'ont coutume les mythographes ; il faudrait surtout ne pas embrouiller à la légère toutes les questions. Il n'est pas douteux que le système de M. S. Reinach risque de trouver plus de créance dans le grand public que chez les spécialistes, et, à ce point de vue, les réserves de M. Halévy étaient nécessaires. Mais de son côté, M. Halévy exagère quand il affirme que « tout est proprement juif dans l'histoire de Samson », que la supposition d'un primitif « conte cananéen manque de toute base scientifique », que « c'est à la fois injuste et inconvenant d'accuser le conteur juif de falsification d'une légende païenne ». La critique de M. J. Halévy manquera-t-elle donc toujours de sérénité ?

— Le baron W. de Grüneisen a donné aux *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscript.*, t. XII, 2^e partie, une étude intitulée : *Le portrait d'Apa Jérémie. Note à propos du soi-disant nimbe rectangulaire*. C'est dans les peintures de Saqqarah et de Baouit, en Egypte, que l'auteur recherche l'origine du soi-disant nimbe rectangulaire, bien connu en Italie. Dans ces peintures, l'Apa Jérémie porte deux nimbes, l'un carré, l'autre rond. Ce double nimbe s'explique par les représentations funéraires de l'Égypte gréco-romaine. On figurait le défunt sous l'aspect d'un vivant devant un pylône, puis sous l'aspect d'Osiris avec une niche circulaire. Le pylône simplifié devint une simple planchette derrière les momies et fut ensuite transporté dans la peinture murale.

— L'*Encyclopédie de l'Islam* publiée avec le concours des principaux orientalistes par MM. Th. Houtsma, R. Basset, T.-W. Arnold et R. Hartmann, et dont une subvention assure une édition française, vient de voir paraître sa 14^e livraison. On y trouvera une importante notice de M. C. H. Becker sur *Caire (Le)* avec deux plans, il s'agit de l'agglomération qui succéda à la vieille ville d'Héliopolis (l'Aïn Shams des Arabes) ; *Calatrava* ou Qal'at Rabah (C. F. Seybold) ; une très brève note sur *Calcutta* (J. S. Cotton) qui n'est plus que la capitale du Bengale avec plus d'un million d'âmes dont 29 % de musulmans ; *Célèbes* (A. W. Nieuwenhuis) qui conserve encore d'anciennes croyances animistes altérées par l'hindouisme et l'islamisme ; une intéressante étude du terme *Čelebi* (W. Barthold) où la dérivation de *čeleb* = dieu et le sens de « sectateur de Dieu » sont donnés comme le plus probables. D'après M. Marr ce

nom de *celebi* aurait été primitivement celui des Yézidis (du persan *īzed*, Dieu). En dehors de son sens religieux (c'est encore aujourd'hui le plus haut rang dans l'ordre derviche des Maulawī), *celebi* a souvent désigné les princes, les personnages nobles ou les savants notoires. *Ĉerkesses* (A. Dirr), nominalement musulmans; *Ceuta* (G. Yver); *Ceylan* (T. W. Arnold); *Chine*, importante étude au point de vue islamique due à M. Martin Hartmann qui conclut : « L'Islâm n'est pas une religion de civilisation. L'Islâm est avant tout l'ennemi exaspéré de la civilisation franque. Or, c'est celle-ci que la Chine est disposée à adopter... La nation chinoise fera toujours bien de prendre garde aux éléments musulmans qu'elle renferme dans son sein, et notamment d'empêcher l'accroissement de la communauté musulmane par l'achat d'enfants chinois ». *Ĉingane* (Th. Houtsma) un des noms des Tziganes en Orient; *Ĉingiz-Khân* (W. Barthold) le fondateur de l'Empire mongol; *Ĉishtî* (Th. Houtsma) fondateur d'une confrérie soufie très répandue dans l'Inde et l'un des plus grands saints de ce pays; *Ĉitrâl* (M. Longworth Dames); *Constantine* en Algérie (G. Yver); et le début d'une monographie sur *Constantinople*.

— Le mouvement en Italie, que nous avons déjà signalé en faveur d'un enseignement officiel de l'histoire des religions, venant suppléer la suppression déjà ancienne des facultés de théologie, a suscité une enquête dans *la Cultura contemporanea* (publication à tendances modernistes; voir mai-juin, un article de S. Minocchi avec lettres de E. Boutroux, T. K. Cheyne, R. Eucken, S. Reinach, G. Sorel, etc., et juillet-août, articles de A. Vannuzzi et de L. Salvatorelli). Une raison s'ajoute à toutes celles d'ordre général qu'on peut faire valoir, c'est que l'Italie est devenue une puissance musulmane. M. Ettore Passadore en retraçant rapidement les *Origini cristiano-giudaiche dell' Islam* (*Rivista d'Italia*, juin 1912), constate la puissance morale que représentent les deux cent cinquante millions de musulmans, les progrès que ce culte ne cesse de faire et la nécessité de bien le connaître pour éviter les heurts et les surprises. « L'étude des religions, conclut l'auteur, est sans aucun doute une des plus importantes pour connaître la psychologie des peuples ».

R. D.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTE-SIXIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>Ad. Reinach.</i> L'origine du thyrses	1
<i>P. Roussel.</i> Le jeûne funéraire dans l'Iliade	171
<i>M. Goguel.</i> La date et le lieu de composition de l'Épître aux Philippiens	330

MÉLANGES ET DOCUMENTS

<i>P. Saintyves.</i> L'anneau de Polycrate	49
<i>M. Cohen.</i> Cérémonies et croyances abyssines	182
<i>J. Capart.</i> Bulletin critique des religions de l'Égypte (1908-1909).	81, 291
<i>R. Basset.</i> Bulletin des périodiques de l'Islam, 1911.	201, 343
<i>P. Alphandéry.</i> Le IV ^e Congrès international d'Histoire des Religions à Leyde	233

REVUE DES LIVRES

I. Analyses et comptes-rendus.

<i>Ashvaghosha.</i> Buddha-charita (<i>A. Baston</i>)	259
<i>C. Blinkenberg.</i> The Thunderweapon in Religion and Folklore (<i>Ad. Reinach</i>)	269
<i>A. Bonhöffer.</i> Epiktet und das Neue Testament (<i>E. de Faye</i>).	381
<i>F. Büchsel.</i> Le concept de vérité dans l'Évangile et les Épîtres de Jean (<i>J. L. Schlegel</i>).	133
Ce qu'on a fait de l'Église (<i>Goblet d'Alviella</i>)	147
<i>G. Daressy.</i> Cercueils des cachettes royales (<i>G. Foucart</i>)	367
<i>A. David.</i> Le Modernisme bouddhiste et le Bouddhisme du Bouddha (<i>P. Oltramare</i>)	359
Dialogues du Bouddha, trad. par T. W. et C. A. F. Rhys Davids (<i>P. Oltramare</i>)	115
<i>J. Drouet.</i> L'abbé de Saint-Pierre. L'homme et l'œuvre (<i>A. Rébelliau</i>).	141
<i>C. Formichi.</i> Açvaghosa poeta del Buddhismo (<i>A. Baston</i>)	259

	Pages.
<i>G. Foucart. Histoire des religions et méthode comparative (R. Hertz)</i> .	253
<i>J. C. Frazer. The Golden Bough (R. Hertz)</i>	385
<i>M. Friedländer. Synagoge und Kirche in ihren Anfänge (Ad. Lods)</i> . .	377
<i>P. Humbert. Le Messie dans le Targum des Prophètes (M. Vexler)</i> . .	264
<i>M. Kegel. Wilhelm Vatke und die Graf-Wellhausensche Hypothese (C. Piepenbring)</i>	130
<i>J. C. Lawson. Modern Greek Folklore and ancient Greek Religion (H. Hubert)</i>	373
<i>E. Lehmann. Der Buddhismus als indische Sekte, als Weltreligion (P. Oltramare)</i>	369
<i>K. E. Neumann. Les derniers jours de Gotamo Buddho (P. Oltramare)</i> . .	118
<i>R. Pischel. Leben und Lehre des Buddha (P. Oltramare)</i>	369
<i>E. Samter. Geburt, Hochzeit und Tod (Ad. Reinach)</i>	110
<i>H. Scholz. Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte (P. Monceaux)</i> . .	266
<i>H. Osborn Taylor. The Mediaeval Mind (P. Alphandéry)</i>	139
<i>J. Toutain. Les cultes païens dans l'empire romain (Fr. Cumont)</i> . .	125
<i>E. Vacandard. Études de critique et d'histoire religieuse, III (A. Houtin)</i>	135
<i>A. Wünsche. Der Kuss in Bibel, Talmud und Midrasch (M. Vexler)</i> .	263

II. Notices bibliographiques.

<i>H. Achelis. Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten (M. Goguel)</i>	398
<i>A. Arnal. La personne humaine dans les Evangiles (M. Goguel)</i> . . .	278
<i>S. Benedicti regula Monachorum</i>	402
<i>A. de Cock et J. Teirlinck. Brabantsch Sagenbœk (B. P. van der Voo)</i> . .	280
<i>F. Duine. La Mennais (A. Houtin)</i>	404
<i>J. Hastings. Encyclopædia of Religion and Ethics (P. Alphandéry)</i> .	158
<i>K. Höber. Der Streit um den Zentrums-Charakter (A. Houtin)</i>	158
<i>P. v. Hönsbröck. Fourteen Years as Jesuit (A. Houtin)</i>	404
<i>Yrjö Hirn. The sacred Shrine (A. Houtin)</i>	402
<i>Jean Rufus. Plérphories (F. Macler)</i>	277
<i>C. H. W. Johns. Ancient Assyria (L. Delaporte)</i>	276
<i>Journal of Manchester Oriental Society. 1911 (L. Delaporte)</i>	275
<i>H. Leclercq. Les Martyrs. XI (A. Houtin)</i>	157
<i>A. Ledru. Les premiers temps de l'Église du Mans (A. Houtin)</i> . . .	399
<i>Palladius. Histoire lausiaque (P. Monceaux)</i>	156
<i>M. Perrod. Répertoire des ouvrages franc-comtois antérieurs à 1790 (A. Houtin)</i>	403
<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart. III (P. Alphandéry)</i> . . .	401
<i>N. Schmidt. The new Jesus Myth (B. P. Van der Voo)</i>	154
<i>N. Schmidt. The Messages of the Bible (F. Macler)</i>	276

	Pages.
W. B. Smith. <i>Ecce Deus. Die urchristliche Lehre des reingöttlichen Jesu</i> (B. P. Van der Voo)	279
J. Tixeront. <i>Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne</i> (P. Monceaux)	155
L. A. Villari. <i>Le chiese cristiane</i> (A. Houtin)	158
H. Visscher. <i>Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern, I</i> (B. P. Van der Voo).	153
M. Windstösser. <i>Étude sur la théologie germanique</i> (R. Reuss)	400

CHRONIQUES, par MM. R. Dussaud et P. Alphandéry.

Enseignement de l'Histoire des religions : A Paris, à l'École des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses, p. 408; Section des Sciences historiques, p. 409; au Collège de France, p. 410; à la Faculté des Lettres, p. 410; Conférences de M. Toutain, p. 411; Conférences du dimanche et du jeudi au Musée Guimet, p. 411; Enquête sur un enseignement officiel de l'Histoire des religions en Italie, p. 414.

Nécrologie : Le P. Albert Poncelet, p. 168; Notes sur Andrew Lang, par A. Van Gennep, p. 406.

Généralités : Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, p. 169; III^e Congrès archéologique à Rome, p. 170; R. M. Meyer, Schwurgötter, p. 289; I. Scheftelowitz, Das Hörnermotiv in den Religionen, p. 289; W. Fröhner, Göttergaben, p. 289.

Folklore et non-civilisés : G. C. Wheeler, Religions des îles Salomon, p. 288.

Religions de la Perse et de l'Iran : P. Toscanne, Etudes sur le serpent dans l'antiquité élamite, p. 412.

Religion de l'Égypte : Les fouilles de Tounah, p. 160; K. Sethe, L'exode d'Hathor-Tefnut, p. 284; G. Maspero, Procès entre particuliers et dieux de l'ancienne Égypte, p. 285; W. de Grüneisen, A propos du soi-disant nimbe rectangulaire, p. 413.

Religion assyro-babylonienne : Le débat Babel-Bibel, p. 162; P. Scheil, La chronologie du règne de Hammourabi, p. 163; P. Scheil, Le grand temple Esagilâ-Babylone, p. 281; L. Heuzey, Musique chaldéenne, p. 411.

Judaïsme : Les tombes des patriarches à Hébron, p. 161; Fr. Cumont, Un ex-voto au Theos Hypsistos, p. 165; H. Weinheimer, Hebräer und Israeliten, p. 286; E. König, Sur Gen. IV, 1, p. 281; J. Halévy, A propos de Samson, p. 412.

Islamisme : Ph. S. van Roukel, Une amulette arabo-malaise, p. 167; 13^e livraison de l'Encyclopédie de l'Islam, p. 167; L. Massignon, La

formule Ana al-Haqq, p. 290; 14^e livraison de l'Encyclopédie de l'Islam, p. 413.

Autres religions sémitiques : Les fouilles de 'Aïn Shems, p. 160; Baudissin, Les traditions harraniennes sur Tammouz, p. 163; G. F. Hill, Cultes palestiniens à l'époque gréco-romaine, p. 163; D. Nielsen, Le culte de la Vénus sémitique, p. 286; M. Lidzbarski, Inscription phénicienne de Zendschirli, p. 287; Papyrus d'Eléphantine publiés par Sachau, p. 288; Petites inscriptions sémitiques récemment publiées, p. 288.

Religions de l'Asie Mineure et de la Mer Egée : Les fouilles de 'Aïn Shems, p. 160; H. Grothe, Exploration en Asie Mineure, p. 282.

Religions de la Grèce et de Rome : Fouilles à Thasos, p. 161; G. F. Hill, Cultes palestiniens à l'époque gréco-romaine, p. 163; P. Foucart, Les drames sacrés d'Eleusis, p. 164; S. Reinach, Héraklès Monoikos, p. 175; J. Carcopino, Ostie dans l'Enéide, p. 166; Pichon, L'épisode d'Amata dans l'Enéide, p. 167; Ch. Dugas, Fouilles de Sparte, p. 282; O. Gruppe, Die Eherne-Schwelle und der Thorikische Stein, p. 288; G. A. Gerhard, Zur Legende vom Kyniker Diogenes, p. 288; L. Fahz, Ein neues Stück Zauberpapyrus, p. 288; Fr. Cumont, Une épitaphe métrique de Madaure, p. 289.

Religions de l'Asie centrale : J. Marquart, La conversion des Ouigoures, p. 164; A. Meillet, Les nouvelles langues indo-européennes trouvées en Asie centrale, p. 281.

Religions primitives de l'Europe : S. Reinach, Les Monoeci, p. 166; E. Mogk, Les sacrifices humains chez les Germains, p. 288.

Christianisme primitif : D. G. Morin, Un traité de S. Pacien, p. 162; W. M. Ramsay, Inscription mentionnant Quirinius, p. 283; Harnack, La conversion de l'apôtre Paul, p. 289.

Christianisme du moyen âge : H. Lemaître, La statue miraculeuse de la Sainte-Chapelle, p. 168.

Christianisme moderne : F. Uzureau, Le miracle eucharistique des Ulmes, p. 167.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

165

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET C^{ie}, RUB GARNIER, 4.

PERIODICALS

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED
LOAN DEPT.

RENEWALS ONLY—TEL. NO. 642-3405

This book is due on the last date stamped below, or
on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

APR 2 1969 5	
RECEIVED	
JUN 20 '69-4 PM	
LOAN DEPT.	LIBRARY USE ONLY
SEP 21 1972 8 0	FEB 10 1992
	CIRCULATION DEPT.
REC'D LD. SEP 9	'72 -2 PM 3 01
Due end of Summer subject to recall	SEP 8 '73
	AUTO. DISC.
RETURNED TO ANTHRO LIB AUG 28 1973	FEB 11 1992
REC'D LD. AUG 29 '73	CIRCULATION
LD 21A-40m-2, '69 (J6057s10)476—A-32	MAY 15 1973
	General Library University of California Berkeley

Revue de
l'histoire des religions.
1912.

BL3
R4
v.66

BL3

316104

R4

v.66

Revue

v.66

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

U.C. BERKELEY LIBRARIES



C038909676

